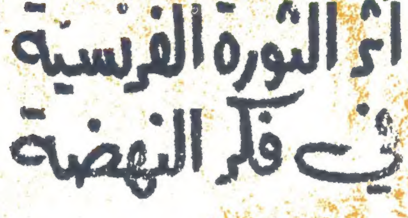


مصطفى التواتي

محمد بن احمودة

د. صادق جلال العظم



أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة

رفاعة الطهطاوي

خير الدين التونسي

محمد عبده

ال الدين الأفغاني

علي عبد الرازق

دار محمد علي الحامي

أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة

أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة

د. صادق جلال العظم
مصطفى التواتي
محمد بن احمودة



١٩٩١

الكتاب	أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة

التأليف	مصطفى التواتي - محمد بن أحمودة - صادق جلال العظ

الناشر	العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع
تونس - 3000 صفاقس - 40 شارع أبو القاسم الشابي

الطبعة	الأولى ١٩٩١

تصميم الغلاف نجاح طاهر

أثر فكر الأنوار والثورة الفرنسية في حركة النهضة العربية من خلال الطهطاوي وخير الدين التونسي

مصطفى التواتي

الوهابية أم الفرنسية؟

يقول د. حسن حنفي في إحدى محاوراته مع د. عابد الجابري المنشورة «باليوم السابع» بتاريخ 29 جوان 1989: «إن صورة فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية، عندنا، عند رواد النهضة العربية في أجيالها المتعاقبة وبتياراتها المختلفة: الإصلاحي والليبرالي والعلمي، صورة مثالية الحرية والعقل والعدالة الاجتماعية والعلم والديمقراطية والدستور والبرلمان، في مصر وتونس والمغرب والشام».

ورغم ما ذهب إليه الجابري في رده تحت عنوان: «لا ندين لها بل للحركة الوهابية» من أن «الساحة العربية من المحيط إلى الخليج كانت واقعة تحت تأثير الوهابية والسنوسية والمهدية والسلفية، زمن الثورة الفرنسية وزمن امتداداتها، أما حركة التنوير فقد كانت محصورة في مصر والشام وحدهما وأصداؤها في الأقطار العربية الأخرى كانت من الضعف بحيث لا يمكن مقارنتها مع أصداء الحركة الوهابية ومثيلاتها». رغم الصحة النسبية لهذا الرد فإنه يبقى قائماً على تقييم كمي لا نوعي لمدى تأثير كل من الحركتين المذكورتين على الساحة العربية.

فالحركة الوهابية وإن لامست أعداداً أكبر من الناس بالقياس إلى أولئك الذين لامستهم أفكار التنوير ومبادىء الثورة الفرنسية في مصر والشام وفي تونس ودار الخلافة العثمانية (تركيا)، فإن تأثيرها يبقى محصوراً كذلك في إطار النخب التقليدية.. وهي نخب بحكم محافظتها لا يمكن أن نزعم أنها لعبت دوراً نهضوياً مهماً؛ ثم إن الحركة الوهابية نفسها لا تخرج عن إطار المنظومة الفكرية التقليدية إلا بصفويتها الطقوسية، وبالتالي فإنها لم تمثل نقلة نوعية بمقدار ما كانت استمراراً صفوياً للحنبلية في تعبيراتها المختلفة عبر القرون الماضية. ولهذه الأسباب، ومثلها في ذلك مثل السنوسية والمهدية، فإنها لم تستطع أن تبني دولاً عصرية ولا أن تقدم نموذجاً صالحاً لاستقطاب حركة نهضوية.. بل ولم تنتشر حتى أفكارها البسيطة بين الغالبية العظمى لعامة المسلمين الذين واصلوا عقائدهم وتصوراتهم السابقة للدين والأولياء إلخ... لأن هذه الحركة لم تكن وراءها قوة اجتماعية جديدة وناهضة، أما أفكار الثورة الفرنسية وعصر التنوير فلكونها تمثل نقلة نوعية على مستوى الفكر والسياسة والمجتمع ولكونها لامست «نخباً عصرية» ديناميكية بل واخترقت حتى النخب التقليدية نفسها ولو بدرجات متفاوتة. إذ لا يمكن أن ننكر تأثيرها في الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان وغيرهم، ولكونها تسير في اتجاه التاريخ باعتبارها محمولة من قبل قوى اجتماعية وحضارية ناهضة ستفرض فيما بعد نفسها على العالم كله. نظراً لكل ذلك فإن تأثير الثورة الفرنسية بيننا يبقى أعمق بكثير وأبعد من تأثير الصفوية الطقوسية للحركة الوهابية. ولا نختلف بعد ذلك مع د. عابد الجابري في القول بأن «شعاراتها ومفاهيمها كانت وما تزال غريبة عن المجال التداولي للغة العربية

وعن الحقل الثقافي العربي السائد. وإن مفهوم «المساواة» ومفهوم «المواطن» ومفهوم «حقوق الإنسان» وهي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها «فكر الأنوار»، الذي مهد للثورة الفرنسية وعملت هذه على ترويجه، هي مفاهيم لم يحدث بعدُ أن تمت تبيئتها في فكرنا وثقافتنا...» وهذا في رأيي لا يعود إلى ضعف تأثير هذه الأفكار التي تجد بيننا أعداداً كبيرة من الأنصار والمؤمنين والمناضلين إلى حد الاستشهاد، بل واستطاعت أن تنازع بجدية الفكر التقليدي الراسخ في تربتنا منذ ما يزيد عن الألف سنة بكثير، بل يعود إلى اختلاف أساسي في مدى تطور البنية الاجتماعية بين البيئة التي نشأت فيها تلك الأفكار (أي أوروبا) والبيئة التي انتقلت إليها (أي العالم العربي).

فمنذ القرن 12 م بدأت أوروبا والمنطقة العربية تشهدان حركتين متعاكستين: من ناحية أوروبا ناهضة شارعة في حركة بعث وتجديد ومراجعة مستجمعة لعناصر القوة ناظرة بأبصارها إلى ما هو أبعد من حدودها. إلى ما وراء البحار بعد تصفية التواجد الإسلامي في بعض بلدانها (الأندلس. صقلية).. ومن ناحية أخرى منطقة عربية آفلة متمادية في الركود والتقهقر مستسلمة للضعف، متقوقعة على ذاتها تجترها في شكل إعادة انتاج لنفس الهياكل المهترئة. وحتى الانتصار العسكري الحاسم الذي ألحقه العرب بجيوش أوروبا الصليبية التي اضطرت إلى الانسحاب إلى ما وراء البحر الأبيض المتوسط، فلم يغير كثيراً من حركة التدهور المستمر بل بدا وكأنه آخر نفس أمكن للمنطقة استجماعه.

لقد ولدت «حركة الأنوار» في رحم مجتمع يتحول من داخله

ويعيش حالة مخاض دموي صعب شمل مختلف مستويات المجتمع.. مخاض يتصارع فيه القديم والجديد بلا هوادة لأن خلف هذا الصراع تقف قوة اجتماعية جديدة تكونت في غمرة ازدهار التجارة البحرية الكبرى واكتشاف طرقها واكتشاف أمريكا. العالم الجديد، قوة أخذت تبني نفسها على «رأس المال» وعلاقات انتاجه دافعة إلى الهامش اقتصاد الملكية العقارية الريعية بكل علاقاته والقوى القائمة عليه: من اقطاعية وكنيسة كاثوليكية وسلطات استبدادية مطلقة.

وفي خضم هذا الصراع بدأ المجتمع يتحرر من عقال البنى التقليدية في الدين والثقافة والفكر والسياسة.. وهي حركية زادتها تسارعاً ورسوخاً الثورة الصناعية والعلمية؛ ويمكن أن نعمم على مختلف مجالات المعرفة والإبداع والفكر ما قاله ماركس بصدد حديثه عن العلوم الفيزيائية من أن «الفيزياء كانت عذراء متبتلة لله والكنيسة فجاء نيوتن فحررها فحملت وانجبت...» «لقد كان المجتمع أرستقراطي الجوهر أساسه امتياز الولادة والثروة العقارية ولكن هذه البيئة التقليدية اهترأت بفعل تطور الاقتصاد الذي زاد من أهمية الثروة المنقولة ومن قوة البورجوازية. وفي الوقت نفسه هدم تقدم المعرفة الوضعية وانطلاق فلسفة الأنوار، الأسس الاديولوجية للنظام القائم[1]...» أي أن «أفكار التنوير» ومبادىء الثورة الفرنسية قد جاءت تتويجاً لثورات اجتماعية دينية وفكرية واقتصادية استغرقت من الزمن بضعة قرون.. فكانت لذلك تعبيراً عن واقع اجتماعي جديد وفي ذلك يقول (ألبيرسوبول): «إن الثورة الفرنسية تمثل مع الثورتين الهولاندية والإنكليزية ف القرن 17 خاتمة تطور

طويل اقتصادي واجتماعي جعل من البورجوازية سيدة العالم(1مكرر)

أما المنطقة العربية فقد كانت عند اتصالها لأول مرة بهذه الأفكار، ابان حملة نابليون بونيارت على مصر سنة 1798 وكما وصفها سائح فرنسي، خاضعة للجهل الذي كان «عاماً شاملاً مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، (حيث) يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد من يصلحها، إلا أن يكون أجنبياً[2]».

وكانت الحياة الدينية مغرقة في الجمود والتزمت، تسيطر عليها العقلية الخرافية والطرق الصوفية وجحافل الدراويش، وحتى الحركة الوهابية التي حاولت تنقية الحياة الدينية من بعض هذه الخرافات وخاصة المتعلقة منها بزيارة الأولياء، لم تستطع بعكس ما ذهب إليه الدكتور عابد الجابري، تحرير الدين من الخرافة والهيئات الدينية المستفيدة منها، ولا استطاعت أن تحدث ثورة دينية على غرار ما قامت به الكالفينية واللوثرية في الديانة المسيحية.. والبنى الاقتصادية كانت هي الأخرى قائمة على علاقات انتاج هي مزيج من العلاقات الاقطاعية والعبودية والحرفية في ظل نظام اقتصاد الريع، الذي يسيطر عليه اقطاع السلطة الاستبدادية

(1+ 1 مكرر) البير سوبول: تاريخ الثورة الفرنسية من الباستيل إلى الجيروند، ترجمة جورج كوسى.

(2) احمد أمين. زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص 6 ط القاهرة سنة 1949. ذكره محمد عمارة في مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي ج 1 ص 10.

عبر مؤسسة الجبـاية القـوية والمـدعومـة بجهاز عسكـري وإداري متخلف؛ وبحسب عبارة للأستاذ المنصف الشنوفي فقد كانت البـلاد العـربية «مستقـرة في كنف الانحطاط والتخلف». في هـذا الـوضـع جاءت حملة «بونبارت» على مصر وجاءت معها صور «جديدة» وأفكار وقيم جديدة ظهرت ونمت في أوروبا عبـر مخاض عصر التنـوير ومـا تبعه من ثورات وتحـولات عميقة. وهـذه الأفكار والقيم ولئن لم تكن نابعة من صلب مجتمعاتنا لأنها نتيجة لحـركية تـاريخية ممـاثلة أو قريبة مما حدث في أوروبا، فإنها عبرت عن حـاجات حقيقيـة في هذه المجتمعات، ومن هنا ستستمد قوة تأثيرهـا، ولكنها ستصطـدم ببنى تقليدية لم تتزعزع من الداخل وبعقليات محافظة لم تعرف مخـاض تطورها الخاص وبقيم وثقافة سائدة لم تعرف ثورة ذاتية. ومن هنـا سيكون ما لاحظه الجابري في شيء من المبالغة من عدم تحـول أفكار الأنوار ومبادىء الثورة الفرنسية إلى ثوابت منسجمة في نسيج بنـانا الاجتمـاعية، والفكـرية والثقـافية... بـل وتعيش بين الحـين والآخر نكسات وتراجعات ولكنها تظل تقاوم.. وتقـاوم.. وسنحاول فيمـا يلي تتبع آثار فكر الأنوار والثورة الفرنسية في فكر النهضـة العربيـة من خلال الرائدين: الطهطـاوي وخير الدين كنموذجين لخصـوبة هـذا الالتقاء بين أفكار الثورة البورجوازيـة الغربيـة «والنخبة الطليعيـة» من الطبقة الاقطاعية السائدة في الشرق.

ذلـك لأنه من المفـارقات الهـامة التي يجب الانتبـاه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضـة العربيـة، أن هؤلاء الرواد الـذين ثبتوا فكر الثورة البورجوازية وبشرو به كانـوا ينتمون في جملتهم إلى الاقطاعية بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت

هذه الثورة للإطاحة بسلطتها.

فخير الدين الذي تقلب في أعلى مناصب الدولة كان من كبار الملاكين العقاريين وقد مثل بيعه لهنشير النفيضة الشاسع (مائة ألف 100.000 هكتار)، والذي أقطعه الباي إلى إحدى الشركات الفرنسية، البداية الفعلية للاستعمار الفرنسي لتونس.

أما الطهطاوي فقد كانت عائلته من الأشراف «ذوي مال ويسار، إذ كانت للأشراف في ذلك العصر امتيازات مالية، منها «الالتزامات» التي كانت لهم في الأرض، والتي كانوا بها يدخلون في عداد الأغنياء أو الاقطاعيين»[3].

ولكن محمد علي سحب هذه الامتيازات وألغى نظام الالتزام، فانعكس ذلك سلباً على وضعية أسرة الطهطاوي وعاش هذا الأخير طفولة صعبة اضطر فيها والده إلى الانتقال به من طهطا إلى بعض المدن الأخرى مثل «قنا» طلباً للرزق. وبعد موت والده عاد إلى طهطا ليعيش في كفالة أخواله، إلا أنه بعد عودته من فرنسا وتقلبه في مناصب عالية وتمتعه بجوائز سنية واقطاعات شاسعة أصبح واحداً من كبار الملاك العقاريين إذ بلغت ثروته عند موته «نحواً من ألف وستمائة (1600) فدان غير العقارات..»[4].

وهذا الوضع ينطبق على أغلب زعماء الإصلاح ورواد النهضة ولعله يمثل إلى جانب عوامل أخرى، إحدى نقاط الضعف والإعاقة في هذه الحركة.

---

(3) محمد عمارة. المرجع السابق ص 31.

(4) محمد عمارة. نفس المرجع ص 85.

موقف الطهطاوي وخير الدين من الثورة الفرنسية.

كان سفر الطهطاوي إلى باريس سنة 1826 وعاش بها خمس سنوات إلى غاية 1831، أي حوالى 42سنة بعد قيام الثورة الفرنسية الكبرى سنة 1789؛ غير أنه واكب أحداث ثورة 1830، ولذلك فإننا لا نجده يتحدث عن هذه الثورة إلا عرضاً فيقول: «وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة 1789 وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ثم صنعوا جمهورية» ووصفها وصفاً مدققاً مبدياً الكثير من التعاطف مع «مذهب الحرية» واضح التشنيع على الملك شارل العاشر ووزيره «بولنياق» فيقول مثلاً: «ثم انه انتهى أمره إلى أن هتك القوانين التي للفرنساوية وخالفها، وقبل هتكه[5] للشريعة بانت منه أمارتها بمجرد تقليده للوزير «بولنياق» وهو معلوم المذهب والتدبير، يعني أنه يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك. ويقال إن هذا الوزير هو ابن زنا»[6].

ويضيف: «انه أعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء للحرية التي هي مقصد شريعة الفرنساوية».

وفي موضع آخر يقول: «وجعل قائد العسكر أميراً من أعداء الفرنساوية، مشهوراً عندهم بالخيانة لمذهب الحرية، مع أن هذا خلال الكياسة والسياسة والرئاسة[7].

وتبدو جلية رغبة التشنيع لدى الطهطاوي من خلال استعماله

(5) تخليص الإبريز. ضمن الاعمال الكاملة ج 2 ص 201.

(6) نفس المصدر ص 202.

(7) نفس المصدر ص 207.

لعبارة «الشريعة» بدل القانون أو الشرطة، لما في هذه العبارة من معان دينية حافة في أذهان قرائه المسلمين.. وكذلك من خلال المقابلة بين سلوك هذا الملك وأعوانه وبين الحرية. لذلك فإن الطهطاوي، حتى وإن كان يستعمل لفظة «فتنة» للتعبير عن «الثورة»، فهو لا يحملها نفس الموقف المناهض الذي حملها إياه الفقهاء المسلمون، وإن كان لم يتخلص منه تماماً كشيخ أزهري وفقيه سني عنده الفتنة أشد من القتل. ولذلك لم يحبذ العنف والقتل الذي يصاحب الثورة عادة، وأيد موقف النواب الفرنسيين الذين رفضوا قتل وزراء «شارل العاشر» وحموهم من غضب الرعية وأقاموا لهم محاكمة عادلة، واعتبر أن ذلك «من أعظم ما يتعلق غرض الإنسان بسماعه ومن أجلّ ما يدل دلالة فعلية على تمدن الفرنساوية وعدل دولتها (...) والحكم عليه بهذه الكيفية مما يدل على حسن أخلاق الدولة الفرنساوية[8].

أما خير الدين فقد سافر إلى فرنسا لأول مرة صحبة أحمد باي في سنة 1846، ثم عاد إليها وأقام بها ما بين سنتي 1853 و 1856 لفضّ قضية ابن عياد.. ثم قام سنة 1861 برحلة إلى بعض البلدان الأوروبية لشكر ملوكها على «استحسان الدستور التونسي». ومن سنة 1863 إلى 1867 قام برحلات ديبلوماسية إلى أوروبا وقد ألف في نهايتها أي في 1867 كتابه «أقوم المسالك»، أي أنه تعرف على أوروبا وعلى فرنسا بالذات بعد سنوات عديدة من قيام هذه الثورة التي عايشها الطهطاوي وتعاطف معها.. ولكن آثارها ما تزال باقية في جميع أنحاء أوروبا، وقد أشار الطهطاوي إلى ذلك بقوله: «ولا زالت

---

(8) نفس المصدر ص 297 - 298.

هذه الفتنة باقية الآثار إلى الآن وربما تعدت آثارها إلى غيرها من البلدان» معدداً كأمثلة على ذلك الثورات التي انطلقت في بلجيكا وروسيا وإيطاليا.

وقد ورد ذكر ثورة 1789 في «أقوم المسالك» أثناء تنويه خير الدين بخصال الكاتبين «جان جاك روسو» و «فولتير» فقال: «وهذان الكاتبان المجيدان هما اللذان أنشأ ثورة أهل فرنسا سنة 1789 وهيأ أسبابها واستعجلا وقوعها»[9]. وكما هو واضح من هذه الإشارة فإن المؤلف، الذي لا يستعمل مثل الطهطاوي عبارة الفتنة الفقهية، يبدو تقييمه إيجابياً لهذه الثورة التي بنيت على فكر فلاسفة التنوير، الذين عددهم ونوه بهم في فصل طويل خصصه للحديث عن تاريخ التمدن الأوروبي.

هذا إذا أردنا التوقف عند الموقف المباشر الذي عبر عنه كل من هذين الرائدين تجاه الثورة الفرنسية. وكما نرى فإن اهتمامهما بهذا التعبير المباشر لم يكن كبيراً.. قد يكون ذلك عائداً إلى نفور شخصي عند الرجلين من الثورات؛ بحكم التكوين الفقهي السني للأول والمسؤولية التي يحتلها الثاني في هيكل سلطة البايات. وقد يكون ذلك أيضاً عائداً إلى نوع من التقية حتى لا تبدو دعوتهما الاصلاحية وكأنها دعوة إلى الخروج عن السلطة القائمة والثورة عليها.. ولكن من الأكيد أن هذين المصلحين لم يهتما بالثورة في ذاتها مقدار اهتمامها بنتائجها العملية التي أعجبا بها أيما اعجاب، وآمنا بأنها هي بالضبط المطلوب لبلداننا العربية والإسلامية وهو ما لخصه الطهطاوى بقوله: «ولنكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية

(9) أقوم المسالك ص 183.

ونستوفي غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم عبرة لمن يعتبر»[10].

وهذه النتائج العملية التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية تهم الفكر والسياسة والاقتصاد.

العقلانية والنظام التربوي

ففيما يتعلق بالحياة الفكرية، كانت الثورة الفرنسية، وحسب ملاحظة خير الدين تتويجاً لأفكار عصر الأنوار القائمة أساساً على العقلانية. وذلك منذ أن وضع ديكارت في القرن السابع عشر «العقل في معارضة السلطة، والمنطق في معارضة التعسف، والعدالة في معارضة مصلحة الدولة..»[11]. وديكارت هو الذي قال عنه خير الدين في كتابه أقوم المسالك: «ومنهم ديكارت المعدود في الطبقة الأولى من مخترعي العلوم الرياضية باستعمال قواعد الجبر في المساحة واتقان التصرف في علم الفلسفة. وهو من أشهر العلماء الذين هذبوا أخلاق البشر».

وكذلك منذ أن أخذت المكتشفات العلمية المتسارعة تزلزل العقائد الكنسية السابقة حول تصور الكون وتقر مكانها حقائق وضعية جديدة، وبالتالي أخذت المرجعية الدينية تفقد مصداقيتها وسلطتها على الناس.. بل وتشهد من داخلها مراجعات جذرية وثورات عنيفة ودموية كما هو الشأن بالنسبة إلى الثورة البروتستانية. ولما جاءت الثورة الفرنسية كان مفكرو عصر الأنوار قد حفروا الهوة، بعد،

---

(10) تخليص الإبريز. ضمن الأعمال.

(11) د. ذوقان قرقوط: الثورة الفرنسية دراسات في الأصول والاتجاهات ص 95.

عميقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وأرسوا قواعد اللائكية... واستعاضوا في تنظيم المجتمع عن الشريعة بالقانون الوضعي، كما فعل «مونتاسكيو» في كتابه «روح القوانين». وقد قال عنه خير الدين معجباً: «ثم مونتاسكيو» الذي صرف همته إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهداً على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدولة الرومانية وتعاظمت، والذي سقطت به وانقرضت، وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة وعبارات محررة راشقة. وكتابه الآخر المسمى بـ «حكمة القوانين» الذي بيّن فيه الحقوق الإنسانية وقسمها إلى ثلاثة أقسام: أولها الحقوق المعتبرة بين الأمم في خططها السياسية والمتجرية، وثانيها حقوق الدول على رعاياها وبالعكس، وثالثها حقوق الأهالي فيما بينهم (...) وهو معدود عند أهل أوروبا قانوناً صحيحاً في الأحكام. ومن تمثيلاته البديعة تشبيهه المستبد في تصرفاته بمن يتوصل لاجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها[12].

وقد سرت عقلانية هؤلاء المفكرين في مختلف مجالات الحياة من فكر ومجتمع وسياسة، حتى كلف الأوروبيون بعقلنة كل شيء تقريباً. مثل عقلنة السلطة السياسية، بجعل نفوذها ينبع من الشعب لا من السماء وتوزيعها بين ثلاث سلطات تستقل كل منها عن البقية، وهي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية وزادوا عليها سلطة رابعة هي سلطة الرأي العام ممثلاً في الصحافة الحرة. ووضعوا فوق كل هذه السلطات سلطة القانون. وقد جاء في إحدى القوانين المصادق عليها: «ليس لسلطة أن تعلو في فرنسا على

(12) خير الدين: أقوم المسالك ص 181.

القانون»، فالملك لا يملك إلا بواسطته ولا يستطيع أن يفرض الطاعة إلا بقوة القوانين». وقد نتج عن هذا التطور للسلطة مفاهيم أخرى لم تكن لتقل قيمة عن العقلانية مثل مفهوم العدل والمساواة والحرية. وهذه العقلنة هي بالذات أول ما شد انتباه الطهطاوي ثم خير الدين في أول لقائهما بالحضارة الغربية، بالقياس إلى الواقع اللاعقلي والعشوائي الذي كان يسود المجتمعات الشرقية في مختلف مجالاتها. فلا السلطة يحكمها منطق ولا الإدارة تخضع لتنظيم واضح ولا الجباية لها مقاييس معلومة وموحدة ولا مكانة تذكر للعقل في النظام التربوي التقليدي القائم على «علوم» الفقه لا غير: فقه اللغة وفقه الدين. وأما الاقتصاد فكانت تتحكم فيه، من جهة عوامل الركود والتخلف، ومن جهة أخرى العشوائية واستبداد الدولة عن طريق الجباية المشطة والاحتكار، والإنفاق اللاعقلاني لثروات البلاد... وحتى العلاقات الاجتماعية نفسها انطلاقاً من العلاقات الزوجية والعائلية كانت تشكو من قلة العقلانية..

وهو ما عبر عنه خير الدين «باختلال التصرفات والأحكام» في بلاد الإسلام. وقد التمس هذان الرائدان منبع هذه العقلانية الأوروبية في النظام التعليمي السائد في فرنسا والذي يعطي مكانة أساسية للعقل وعلومه.. وعلى هذا الأساس تتبّع خير الدين، في فصلين مطولين هما «التمدن الأوروباوي» و «تلخيص المكتشفات والمخترعات»، حركة التمدن في أوروبا ومسيرة ترقيها قرناً فقرناً، منذ عهد «شارلمان» الذي ينوه به الكاتب قائلاً: «هو الذي أدخل العلوم والأعمال لممالكه وكان يفني غالب أوقاته في قراءة العلوم، وكان مجلسه محفوفاً بالعلماء، وأسس بباريس مدرسة جامعة لسائر

المعارف»[13]. وبعد ان قدم إلينا ما يمكن أن نسميه بدائرة معارف موجزة لعلماء أوروبا وفلاسفتها وشعرائها وأدبائها وفنانيها ومخترعيها الذين خلقوا نهضتها وكانوا في نفس الوقت تعبيراً عن تلك النهضة ذاتها. خصص فصلاً مطولاً كذلك للحديث عن النظام التعليمي الذي أنتج هذه العلوم والمعارف وأنجب هؤلاء العلماء والكتّاب والفلاسفة.

وقد أكد خير الدين اهتمامه هذا قائلاً: «ميدان التمدن، الذي من نتائجه الاختراعات المشار إليها، إنما كان بتمهيد طرق العلوم والفنون وتسهيل أسباب استحصالها. وكان للمملكة الفرنساوية مزيد شهرةبحسن التنظيم في أطوار التعلم والتعليم رأينا أن نبين تراتيبها الناجحة»[14]. وفعلاً فقد تحدّث بعد ذلك عن التنظيم المحكم والتوزيع العقلاني لمواد الدراسة وأغراضها بحسب المستوى التعليمي: ابتدائي ثم ثانوي ثم عال. ولم يقف خير الدين عند مجرد الإعجاب بهذا النظام التربوي العقلاني بل تعداه إلى محاولة تأصيله في البلاد التونسية من خلال ما قام به أثناء وزارته من محاولات هامة لتنظيم التعليم وتعصيره.

كذلك الشأن بالنسبة إلى الطهطاوي الذي كان اهتمامه بهذه المسألة أبلغ وأشد من اهتمام خير الدين الذي استقطبت الاصلاحات السياسية أغلب جهوده واهتماماته.

وينطلق الطهطاوي من أن «الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها، أيضاً التقدم والتمدن، على

(13) خير الدين، نفس المرجع ص 167.

(14) خير الدين، نفس المرجع ص 193.

وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها، فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن[15].

وقد خصص كامل الباب الثالث من كتابه «تخليص الإبريز» لموضوع «التعلم والتعليم». ويحاول أن يقدم لنا تحليلاً عقلانياً لهذه المسألة مقسّماً التعلم إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ تربية النوع البشري ويعني تربية الإنسان من حيث هو إنسان، أي تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية. وهو تعلم طبيعي يحصل للإنسان من ذكر وأنثى. في أيام الصبا وزمن الشبيبة.

ب ـ تربية أفراد الإنسان، يعني تربية الأمم والملل، ولا يحصل إلا «بتعليم أحكام الدين» وبالعقل أيضاً. وله نتائج شريفة أجلها معرفة الله تعالى وسائر الخصال التي تتفاضل بها الرجال. وما يمكن فهمه ها هنا أن المقصود بهذا النوع من التربية يتعلق بالعلاقات الاجتماعية وتنظيم حياة المجموعة في مختلف مجالات نشاطها.

وتعليم ثانوي تجهيزي وتعليم كامل انتهائي أي عال.

ونلاحظ هنا إصرار الطهطاوي على ضرورة تعليم المرأة تماماً مثل الرجل لإعدادها للحياة.

العقلانية والنظام السياسي والاداري

كان الحكم الاستبدادي الشرقي، الذي عايشه خير الدين

(15) الطهطاوي، الأعمال الكاملة ج2 ص 231.

والطهطاوي، يتميز بلاعقلانيته لأنه كان خاضعاً لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين في السراي. وعلى نفس النسق كانت تقوم الإدارة المركزية والجهوية والمحلية... وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له... وقد تفطن كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا وفي فرنسا بالتحديد، حيث يمكن للعقل أن يرسم بوضوح رسماً بيانياً لهذه السلطة من قمة هرمها إلى قاعدتها، كما يمكنه أن يستوضح العلاقات التي تحكمها والتي تربط بينها وبين المواطن في إطار ما يسمى بالقوانين والدستور. فعكس السلطان الشرقي، الذي يستمد شرعيته من قوة غيبيته، كان السلطان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة. وإذا كانت السياسة في الدولة الشرقية خاضعة لأهواء الحاكم وردود فعله ولتأثيرات مراكز النفوذ في السراي وبالتالي لا يحكمها منطق معلوم، فإنها في الغرب كانت تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية، حيث نص على أنه «ليس لسلطة أن تعلو في فرنسا على القانون، فالملك لا يملك إلا بواسطته ولا يستطيع أن يفرض الطاعة إلا بقوة القوانين». وبذلك فإن المواطن يعلم مسبقاً ما له وما عليه نحو السلطة فيأمن على نفسه وعلى أمواله وممتلكاته ما دام يتصرف في إطار القانون.. وقد جاء توزيع السلطات إلى ثلاث سلطات منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض ليضمن للمواطن هذا الأمن، الذي يوفره له القانون. وهذه السلطات هي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

وقد أبدى خير الدين في «أقوم المسالك» والطهطاوي في «تخليص الإبريز» إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسا له أيما حماس، فقال الطهطاوي متحدثاً عن النظام البرلماني: «وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها، كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها. وعلى كل حال فهي دافعة للظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية»[16]. ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه «مناهج الألباب» حيث بيّن أن «الانتظام العمراني» محتاج إلى قوتين عظيمتين معاً: «القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد» و «القوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية». ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة «أشعة قوية» هي: قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها، أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية؛ ويسمى ذلك فن السياسة أو «فن الإدارة» أو «علم تدبير المملكة». ويعتبر أن هذا الفن ضروري، بل ويحث على نشره وتعليمه للمواطن منذ صباه وهو ما نسميه اليوم «بالتربية الوطنية» فيقول:

«فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد اتمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادىء العربية، مبادىء الأمور السياسية والإدارية، ويوقفهم على نتائجها وهو فهم أسرار المنافع العمومية، التي تعود على الجمعية وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسة والرعاية، في مقابلة ما تعطيه الرعية من

(16) الطهطاوي، نفس المصدر السابق.

الاموال والرجال للحكومة. ويفيدهم أسباب ايجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها (...) وهل هذا التعليم إلا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومالهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم ودفعاً للتعدي عليها»[17].

وعلى غرار مفكري الانوار وصانعي الثورة الفرنسية وحقوقيي البورجوازية يعبر الطهطاوي عن إعلائه لشأن «القانون» واعتباره الناموس الاعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم. ويرى أن «الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا، بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة الأنفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعايه على موجب القوانين[18]». وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك «للأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة» وعبارة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة «Charte»(*) الفرنسية وهي التي تقوم مقام الدستور.

ويبيّن الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب للعزّة والقوة بفضل الخروج من ربقة نظام الاقطاع، الذي كان أصحابه من الملتزمين والأمراء مستبدين بما تحت أيديهم من المدن والقرى والبلدان ومستعبدين لما فيها من الفلاحين والأهالي والعباد «فلما قضى الأوروبيون على نظام الاقطاع

---

(17) الطهطاوي، الأعمال الكاملة ج2 ص 519 .

(*) الشَرطة (بفتح الشين): Charte تعني النظام الأساسي او الميثاق.

(18) الطهطاوي، نفس المصدر السابق.

وخرجوا من ربقة التبعية وصاروا على تداول الأيام يزدادون في القوة بقدر ضعف الملتزمين (يعني الاقطاعيين) وتقديمهم للنخوة، فتواجدت عند الجميع الحرية، وصارت ممالك أوروبا بالتمدن حقيقة حرية».

وقد ترتب عن ذلك، حسب الطهطاوي دوماً فائدتان: الأولى، تمتع أهالي النواحي بثمرات الاكتساب وتحسن أحوال أهاليها بالثروة والغنى والأخذ في التمدن والتقدم في العمران. والثانية، قوة الحكومة وتمكين الدولة لأن النظام العمومي في الدولة إنما يتم بوحدة الحكومة ونبذ طرق تعدد الأحكام المختلفة. وقد صور لنا الطهطاوي في «تخليص الإبريز» النظام الذي تقوم عليه الممالك المشروطة أي الدستورية حسب النموذج الأرقى لها والممثل في النظام السياسي الفرنسي الذي تبلور واستقر، خاصة بعد ثورة 1830 التي واكبها الطهطاوي نفسه كما سبق ذكره.

وأبرز ما نلاحظه في هذا النظام أنه نظام ملكي مشروط أي مقيد بدستور «فيه أمور لا ينكر العقل أنها من باب العدل»، وقد جعل الطهطاوي له هدفاً من كشف الغطاء على تدبير الفرنساوية العجيب» والتنويه بأحكامهم وقوانينهم، وهو أن يكون «عبرة لمن اعتبر»، أي أن يكون قدوة يمكن أن تنسج على منواله الدول الإسلامية، وهو بذلك يدعو إلى ضرورة اقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية، نظام لا يكون فيه الملك مطلق التصرف بحيث «أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين». فلا يمكن في إطار هذا النظام أن «يجور الحاكم على انسان» كما كان الشأن في بلاد الإسلام، بل القوانين هي «المحكمة»

و «المعتبرة». ولهذا قدم الطهطاوي عرضاً مفصلاً في كتابه «تخليص الإبريز» للنظام السياسي الفرنسي بمختلف هيئاته من الملك وديوانه إلى ديوان «البير» أي مجلس الشيوخ، الذي يعين الملك أعضاءه للمدافعة عنه. ومجلس رسل العمالات الذين تنتخبهم الرعية للدفاع عن مصالحها. ثم ديوان الوزراء الذين يتكلف كل واحد منهم بقطاع مخصوص مثل الداخلية والخارجية والحربية والمالية إلخ...

وبعد ذلك يأتي الجهاز القضائي والجهاز الإداري، والقاسم المشترك بين مختلف هذه الدواوين* والأجهزة هو «القانون» الذي يحكمها جميعاً ويعدد وظيفة كل منها وعلاقته بغيره من الأجهزة وبالرعية صاحبة الكلمة في كل مجريات السياسة عن طريق نوابها المنتخبين.

وحتى يضع الطهطاوي بين أيدي أهل الحل والعقد من معاصريه مادة قانونية قد يستفيدون منها في إعادة تنظيم المؤسسة السياسية والإدارية والقضائية، قام بترجمة مفصلة، لنص الدستور الفرنسي وختم ترجمته بشروح وتعليقات تبين المنفعة التي يمكن أن تحصل للبلاد بتطبيق هذه «الأحكام النفيسة».

أما خير الدين فإنه بعد أن بيّن بإعجاب معالم التقدم في أوروبا، أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى «أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة» لأن «الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد، مجلبة للنظام الناشىء عنه خراب الممالك حسبما تحققوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدم والتأخر في الأمم

الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدول والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم»[19].

ثم يوضح خير الدين أن المقصود بأهل الحل والعقد هما المجلس الأعلى «وهو مجلس الشيوخ» و«مجلس الوكلاء» المركب ممن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة أي مجلس النواب. وينوه بما يوفره هذا النظام من ضمانات تحد من مساوىء الحكم المطلق، إذ أن الملك يتوقف في قراراته على إجازة الوزراء بحيث لا يبرم أمراً حتى يستشيرهم، وهؤلاء الوزراء أنفسهم يكونون تحت رقابة مجلس «الوكلاء» بحيث لا يمكنهم البقاء في مهامهم إلا إذا وافق المجلس المذكور على سياستهم، وهو مما يسميه خير الدين بالعبارة الفقهية «الاحتساب على الدولة» ويعبر خير الدين عن إعجابه بهذا النظام السياسي العقلاني قائلاً: «وبمثل هذا يستقيم حال الدولة والمملكة ولو كان الملك أسير الشهوات»[20]

وقد ضرب لذلك مثال «جورج الثالث» ملك انقلترا، الذي كان مجنوناً، ومع ذلك، وبفضل النظام البرلماني، بلغت البلاد في عهده الغاية من رفعة الشأن. ويقول في موضوع آخر مؤكداً توجهه العقلاني في السياسة:

«وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات

(19) خير الدين: أقوم المسالك ص 218.

(20) خير الدين، نفس المصدر السابق.

العمران، هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم»[21].

وانطلاقاً من هذا الإيمان دعا خير الدين بكل إلحاح إلى ضرورة إقرار التنظيمات في البلدان الإسلامية منبهاً إلى العواقب الوخيمة المنجرة عن الأنظمة الاستبدادية جازماً بأن «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في ادارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة مرعي فيها حال المملكة أجلب لخيرها واحفظ له». متصدياً بكل حزم لأعداء التنظيمات من عمال وموظفين ورجال دين ومصالح أجنبية.

ولعل أبرز مظاهر العقلنة التي أثارت اهتمام مصلحينا في الإدارة الفرنسية نظام الضرائب.. ذلك أن هذه المسألة كانت في ظل الاستبداد الشرقي من أهم عوامل الخلل والظلم والقهر.. وفي أوروبا نفسها كانت قضية الضرائب تحتل مكان الصدارة في مطالب الثورة الفرنسية وفي ذلك يقول «البير سوبول»:

«إن المبادىء العامة التي اعتمدتها البورجوازية التأسيسية لإعادة خلق المؤسسات كانت هي أيضاً أساساً لإصلاح الضرائب، وهي إحدى الأماني الجوهرية التي عبرت عنها العرائض أي المساواة بين الجميع أمام الضرائب وتوزيعها العقلي المماثل في سائر أنحاء البلاد، المتناسب مع المداخيل الشخصية والسنوية»[22].

---

(21) نفس المرجع السابق ص 210.

(22) البير سوبول ـ المرجع السابق ص 187.

وعندما نعود إلى وضع الدول الإسلامية في تلك الفترة نلاحظ أن مسألة المجبى كانت تحتل مكانة متميزة من بين أسباب الفوضى والفتن... وفي تونس مثلاً كانت قضية المجبى وراء العديد من حالات التمرد والثورة في مختلف أنحاء البلاد، فلا عجب أن يهتم خير الدين ومن قبله الطهطاوي بهذه المسألة في معرض اهتمامهما بإدخال شيء من العقلانية على الحياة السياسية والإدارية بالبلاد الإسلامية على غرار ما اقرته الثورة الفرنسية. ويكفي لنتأكد من ذلك أن نقرأ قول خير الدين في «أقوم المسالك» رابطاً بين النظام الاستبدادي واستبداد الضرائب: «إن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب، إذ لا يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيد فإنها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلف فيها أهل المملكة إلا بضرائب تسمح بها نفوسهم حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم (...) لا سيما والمباشرون لاستخلاص المجابي متقيدون بالقوانين أيضاً. فشتان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار، وحالة المتقيد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقعاً تعقّب آراء كثيرة يخجل من تنزيلها إياه منزلة القاصرة في تصرفه، فضلاً عن الخائن فيه»[23].

ويذكر الطهطاوي المادة الثانية من الدستور الفرنسي وهي التي تنص على أن المواطنين «يعطون من أموالهم بغير امتياز، شيئاً معيناً لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته» ويعلق عليها بقوله: «وأما المادة الثانية فإنها محض سياسية، ويمكن أن يقال إن الفرد ونحوها لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هو في تلك البلاد لطابت

(23) خير الدين: اقوم المسالك ص 163.

النفس خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية (...) ومدة اقامتي بباريس لم أسمع أحداً يشكو من المكوس والفرد والجبايات أبداً ولا يتأثرون بحيث أنها تؤخذ بكيفية لا تضر المعطي وتنفع بيت مالهم، خصوصاً وأصحاب الأموال في أمان من الظلم والرشوة»[24].

فأين هذا مما كان يجري من مظالم جبائية يسلطها الحكام والملتزمون على الناس في البلاد الإسلامية ومن مظالم كالضرب والسجن والمصادرات حتى أن الناس في تونس مثلاً وعلى عهد الصادق باي أهملوا، حسبما رواه ابن أبي الضياف في «الاتحاف» «خدمة أرضهم، بل وعمدوا في بعض الجهات إلى اقتلاع زياتينهم حتى يسلموا من ظلم أصحاب المجبى». وكانت لذلك تأتي أزمة الجباية وقد كتب أمام أغلب «الهناشر» عبارة «أبيض» أي غير مستغل، فانعكس ذلك على البلاد في شكل مجاعات قاتلة وخراب شديد وإفلاس لمالية الدولة مما اضطرها إلى المزيد من الاقتراض المجحف من التجار وأصحاب المال الأوروبيين حتى بلغت حداً عجزت معه عن تسديدها ووقعت بالتالي تحت هيمنة القوى الاستعمارية في إطار ما عُرف «بالكوميسيون المالي».

وقد حاول خير الدين جاهداً تنظيم الوضع المالي التونسي وعقلنة المجبى، عن طريق ضبطها بقوانين ولكن بدون جدوى، لأن السلطة الاستبدادية لا يمكنها أبداً أن تقبل بمثل هذه العقلنة التي تهدد سلطتها الاستبدادية، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن قيم أخرى أساسية بشرت بها الثورة الفرنسية وتأثر بها رواد النهضة إلى حد بعيد وحاولوا تجسيدها في الواقع الإسلامي.

(24) الطهطاوي، تخليص الإبريز، الأعمال الكاملة ج 1 ص 103.

الحرية والمساواة والعدل والانصاف

جاء في البند الأول من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية سنة 1789 ما يلي: «الناس يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق». وقد اتفق الطهطاوي وخير الدين على أن الحرية والمساواة، ويسمونها أحياناً بالعدل والانصاف، هما أعظم ما أنتجته الثورة الفرنسية وهما الأساس الذي انبنى عليه تمدن أوروبا الحديث، وقد عرّف الطهطاوي العدل في «المرشد الأمين» بأن «من أدى واجباته واستوفى حقه من غيره وكان دأبه ذلك اتصف بالعدل» ولا يمكن أن نفهم كلف هذين الرائدين بالحرية والمساواة إلا إذا ذكرنا ما كانت تعاني منه البلاد الشرقية من استبداد ومظالم ومحسوبية وامتيازات مخصوصة لفئات قليلة على حساب الأغلبية المطلقة من أفراد الشعب. فلما شاهدا ما شاهدا في أوروبا من مظاهر الحرية والمساواة بين الجميع أمام القانون أدركا سراً أساسياً من أسرار تخلف المسلمين وتقدم الغربيين الذين بلغوا تلك الغايات من التقدم، حسب تعبير خير الدين، «بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم» وأصل كل ذلك الحرية التي هي «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروباوية». يبين خير الدين ما اجتناه الأوروباويون من «دوحة الحرية» فيبوبه في: تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية أي ازدهار طرق النقل والمواصلات عموماً بكل ما لها من آثار ايجابية على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وتعاضد الجمعيات المتجرية، أي تكوين شركات تجارية حرة

ومستقلة عن سلطة الدولة وبهذه الشركات «تتسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها وتتداول على المال الأيدي المحسنة» والإقبال على تعلم الحرف والصنائع، التي بها «تكتسب الأموال الذريعة من غير رأس مال». وبالجملة «فالحرية ـ حسب خير الدين ـ إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»[25]. ويتحدث الطهطاوي عن الثورة الفرنسية فيقسم الفرنسيين إلى طائفتين: الملكية والحرية، أي أنصار النظام الاستبدادي وأنصار الثورة المنادية بالحرية. «والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية». ومن الواضح أن هذين الراشدين يتبنيان المفهوم البورجوازي الليبرالي الذي اعطته الجمعية التأسيسية المنبثقة عن ثورة 1789 لعبارتي «الحرية والمساواة». فالحرية بهذا المعنى، وكما ضبطها «بيان حقوق الإنسان والمواطن» في بنوده: الأول والثاني والعاشر والسابع عشر على الخصوص، هي غير مطلقة وإنما محددة بحدود حرية الآخر وبحدود ما يضبطه القانون. وهي تتلخص في الحرية الشخصية بحماية الفرد ضد الاتهامات والإيقاف الاعتباطي في اعتماد البراءة حتى يثبت العكس، وكذلك في حرية التعبير والطباعة والنشر بشرط ألا يسيء ذلك إلى النظام الذي أقره القانون، وحرية المعتقد، وحرية التملك حيث نصت المادة (17) على أن حق التملك هو «حق مقدس».

أما المساواة فليس لها هنا معنى اجتماعي وإنما لها مدلول

(25) خير الدين: أقوم المسالك ص 210 وما يليها.

سياسي قانوني: فتنص المادة الأولى من «البيان» على المساواة أمام القانون والمساواة في الفرص بدون تمييز يعود إلى الجنس أو اللون أو العرق أو الطبقة.

وقد أكد د. محمد عمارة انتماء الطهطاوي إلى هذا الفهم البورجوازي الليبرالي للمساواة لما كتب: «عندما يتحدث الطهطاوي عن «المساواة» بين المواطنين، لا يدع لباحث مجالاً للشك في أن موقف الرجل هو موقف المفكر البورجوازي، فهو علاوة على تأكيده أن هذه المساواة نسبية لا مطلقة، ينبه إلى أن مجال هذه «المساواة» هو الموقف إزاء القانون وحيال الدستور، لا «المساواة» في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وهو نفس الموقف الذي أرست دعائمه الثورة البورجوازية الفرنسية (...) دون أن يعني «المساواة» بالمعنى الوارد في ذهن الاشتراكيين على اختلاف مدارسهم ومنطلقاتهم الفكرية»[26].

وقل نفس الشيء بالنسبة إلى خير الدين الذي يعتبر أن الحرية طبيعة في الإنسان ويقسمها إلى صنفين:

1 ـ الحرية الشخصية وهي «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم».

2 ـ الحرية السياسية: وهي «تطلّب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة».

3 ـ حرية المطبعة، وهو بمعنى أوسع، حرية الرأي ومخاطبة

---

(26) محمد عمارة ـ مقدمة الاعمال الكاملة ج 1 ص 185.

«الرأي العام» الذي يعتبر في النظام الليبرالي بمثابة سلطة رابعة.

ولم يكد يخرج الطهطاوي عن هذا الفهم أيضاً، رغم أنه حاول أن يدقق المسألة ويحللها تحليلاً أوسع فيصنف الحرية إلى:

1 ـ الحرية الطبيعية التي تخلق مع الإنسان فينطبع عليها كالأكل والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الناس.

2 ـ الحرية السلوكية: وهي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية. المستنتج «من حكم العقل» بما تقضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه.

3 ـ الحرية الدينية: وهي حرية «العقيدة والرأي والمذهب» بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين. ونلاحظ هذا الشرط الذي أضافه الطهطاوي ولا تتضمنه نصوص القوانين الفرنسية.

4 ـ الحرية السياسية: وهي تأمين الدولة لأهاليها على أملاكهم الشرعية وإجراء حريتهم الطبيعية بدون أن تتعدى في شيء منها.

ثم يعلق الطهطاوي على هذا التعريف للحرية كما استقاه من الأحكام الفرنسية، بقوله: «الحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في اسعاد أهالي الممالك فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي واسعادهم في بلادهم وسبباً في حبهم لأوطانهم»[27].

ولا بد أن نتوقف هنا قليلاً عند مفهوم «حرية المعتقد» الذي تجنب خير الدين الخوض فيه أصلاً، رغم أنه أحد المفاهيم الأساسية التي بشر بها مفكرو عصر الأنوار ورفعتها الثورة

(27) الطهطاوي ـ الأعمال الكاملة ج 1 ص 475.

الفرنسية عالياً، ولا شك أن صمت خير الدين له مبرراته بالعودة إلى حساسية المسألة الدينية في البلدان الإسلامية، خاصة وأن خير الدين كان يتولى مناصب سياسية عالية، ويحاول أن يجلب العلماء إلى مساندة التنظيمات، حتى لا يؤلبوا ضدها العامة باستعمال الشعارات الدينية، إلا أن إشارة الطهطاوي لهذه المسألة لا تخلو من الطرافة والشجاعة.

فقد رأينا أنه يضع رجال الدين المسيحيين في عداد المعادين للحرية، ويصفهم في «تخليص الإبريز» بالفساد ويتبنى النقد والسخرية التي كانت توجه إليهم من قبل مفكري الأنوار وأنصار الثورة الفرنسية. والملفت للإنتباه أنه لا يستعمل أبداً عبارات التكفير أو الاستهجان والاستقباح عندما يتحدث عن تخلي الفرنسيين عن الإيمان بالأديان وإنكارها أصلاً أمام العقل، والسخرية بأصحابها واعتبار أحكامها وطقوسها من باب الشعوذة والخرافة.. وهو الفقيه الأزهري السني، بل إنه ينوه صراحة بما يوفره هذا الجو اللائكي من حرية للممارسة الدينية لا يمكن أن تتوفر في إطار دولة دينية، فيقول: «ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان، فلا يعارض مسلم في بنائه مسجداً ولا يهودي في بنائه بيعة (...) ولعل هذا كله هو علة تخصيص ولي النعمة (يقصد محمد علي) لها بإرسال فيها أبلغ من أربعين نفساً لتعلم هذه العلوم المفقودة»[28].

ولم ير حرجاً في الدعوة إلى اعتماد المسلمين للدستور الفرنسي رغم أن «غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله،

(28) نفس المصدر ج2. ص 32.

لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً. والعدل أساس العمران»[29]. ولئن كان خير الدين نفسه يذهب هذا المذهب، فإنه يبدو أكثر حذراً إذ يلح على ضرورة أن نأخذ «ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية» التي يعطيها فهماً مفتوحاً معتمداً في ذلك بعض اجتهادات السلف أو حتى البعض من معاصريه. في إطار «فقه المقاصد» أي تقديم النظر إلى القصد من الحكم الديني على نص الحكم ذاته، فيتبنى تعريف معاصره الامام الحنفي محمد بيرم الأول للسياسة الشرعية بأنها: «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي». وكذلك قول ابن قيم الجوزية ما معناه: «إن امارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين» وجواب القرافي عندما سئل عن الأحكام المرتبة عن العوائد إن تغيّرت تلك العوائد هل تتغير الأحكام لتغيرها؟ أو يقال نحن مقلدون، وليس لنا إحداث شرع جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟ فقال: «إن اجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين».

ولكن لا خير الدين طبعاً ولا حتى الطهطاوي دعا صراحة فيما يخص الإسلام إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة، ووضع حد لتداخل رجال الدين في شؤون السياسة بل على العكس من ذلك، فقد

---

(29) نفس المرجع ص 95.

ذهب خير الدين إلى ضرورة المزيد من تداخل علماء الدين في مجال السياسة لأن «مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة». أما الطهطاوي فهو يدعو الدولة إلى أن «تحترم علماء الشريعة وتكرمهم وتثيبهم على تعليمها والمحافظة عليها، بل وعلى الدولة أيضاً أن تتحرى ادخال السرور عليهم واستمالة قلوبهم والتعطف عليهم وأن تتقرب إليهم بالصلات وأن تتحف أولادهم بالتحائف، رفقاً بهم، وتلطيفاً لهم، وأن تحملهم على الاشتغال بالعلم». ولكنه لا يزيد على ذلك ولا يحشرهم مثل خير الدين في المجال السياسي بل يكاد يحصر دورهم في «المحافظة على الشريعة وتعليمها». وأكثر من ذلك فإنه يلحق بهم العلماء بالمعنى العصري للكلمة فيدعو كذلك إلى أن «يحترم ويكرم العلماء المشتغلون بجملة علوم شريفة ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن كعلم الطب والهندسة والرياضيات والفلكيات والطبيعيات والجغرافيا والتاريخ وعلم الإدارة والاقتصاد في المصاريف والفنون العسكرية وكل ما كان له مدخل في فن أو صناعة، فإن أهله يجب اكرامهم من أهل الدولة والوطن»[30]. ولا ينسى في ذلك الأدباء وأهل الصحافة العربية.

وبذلك يبدو لنا الطهطاوي أكثر تأثراً من خير الدين بمبادىء الثورة الفرنسية فيما يتعلق بفك التداخل بين رجال الدين والسياسة ولكن دون أن يصل إلى حد اعتناق مبدأ لائكية الدولة كما طبقته الثورة الفرنسية، بل على العكس من ذلك فإنه وإن كان قد اقر ما أقرته الثورة الفرنسية من «أن الممالك إنما تأسست لحفظ حقوق

(30) نفس المصدرج 1ص 531.

الـرعايـا، بالتسـوية في الأحكـام والحريـة وصيـانـة النفس والمـال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مـرعية، فـالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين». فهو لم يتخلص من الفكـر الفقهي السني إذ يقدم في نفس الصفحـة تعريفـاً للملك يتناقض تماماً مع الآراء الليبـرالية التي نـادى بها آنفـاً من ضرورة فصل السلطات وتقييد السلطة التنفيذية بالقانـون و«الشَّرْطَـة». بل ويعود بنا إلى نظرية الحق الالهي التي قوضتها الثورة الفرنسيـة في أوروبـا والتي تعود إسـلامياً إلى الخليفـة عثمان بن عفـان عندمـا امتنع عن الاستقالة من الخلافة قائـلاً: «لن أنزع قميصـاً قمصنيه الله» ثم نظر لهـا بعد ذلـك عدد من فقهـاء السنّة حتى أن بعضهم ذهب إلى حد القول بأنه لا يحاسب يوم القيامة من تولى أمر النـاس ولو يوماً واحداً. فقد كتب الطهطاوي إنه من «مزايا الملك أنـه خليفة الله في أرضه وأن حسـابه عـلى ربه، فليس عليـه في فعله مسؤوليـة لأحـد من رعايـاه، وإنما يـذكـر للحكم والحكمـة من طـرف أربـاب الشرعيات أو السياسات برفق ولين». وذلك ليس من بـاب المحاسبـة ولكن من بـاب النصيحة التي نص عليهـا الحديث النبـوي: «الدين النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأيمة المسلمين وعامتهم».

ويتـرك أمر محـاسبة السلطـان أولاً إلى نفسـه «لأن نـور الحق يسطع في القلب. وإذا فعل الملـك ما لا ينبغي فعلـه لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا يركن إليه ولا يفرح به» ولأن «ذمة الملـوك كذمـة غيرهم تتأثر بالانبساط من الخير والانقباض من الشر» وفي المـرتبة الثـانية يأتي الرأي العام، أي عموم أهل المملكة أو الممالك المجـاورة. ويرى الطهطـاوي أن «الـرأي العمـومـي سلطـان قـاهـر عـلى قلـوب

الملوك والاكابر».

وفي المرتبة الثالثة يذكر الطهطاوي التاريخ مما يحاسب الملوك أيضاً على العدل والاحسان. والملوك يخافون من سوء الذكر لدى المؤرخين: فيسعون إلى الحكم بالعدل والإحسان. غير أن هذا التناقض لا ينقص من شجاعة الرجل في معالجته لمثل هذه المسألة الحساسة بمثل هذه الحرية والجرأة.. وإنما يجب أن نضع هذا التناقض في إطاره الموضوعي المتعلق بشخصية الطهطاوي وتكوينه الديني وعلاقته المتميزة بالسلطان محمد علي وكذلك في إطار المحيط الحضاري الذي كتب فيه وله.

ومما يجدر بنا التوقف عنده أخيراً ونحن نتحدث عن قيمة الحرية لدى رواد النهضة، تلك الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين لليبرالية الاقتصادية والتي يمكن أن نقول بحق انها كانت الهدف الأساسي من كل ما ناديا به من اصلاح سياسي واجتماعي.

ويمكن أن ننطلق في إيضاح ذلك مما لاحظه الطهطاوي من أن الزراعة والتجارة والصناعة، التي يسميها «بالمنافع العمومية»، صارت في هذا العصر، بعد ما شهدته من تقدم في أوروبا، مبنية على أصول ومحاسبات دقيقة فشتان بينها وبين ما كان يعمل في قديم الزمان من اجراء المنافع العمومية فإنها كانت ساذجة بسيطة لا تستدعي رأس مال، كما في أيامنا هذه (...) ولا تزال آخذة في الدقة والرواج إلى غير نهاية بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وابعاد الاحتكار»[31].

(31) نفس المرجع ج 1 ص 347.

فالتقدم الاقتصادي هو إذن مرتبط عند الطهطاوي بوجود حكومة عادلة وبتوفر الحرية والقضاء على الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي... ويتفق معه في ذلك خير الدين التونسي إذ لاحظ «أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها. وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»[32].

وعلى هذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى حرية المرور والتعامل والعمل وإلى إلغاء احتكار الدولة للنشاط الاقتصادي وتشجيع المبادرة الفردية وتوفير الأمن لها. ونظراً لضعف «رأس المال» الفردي فقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوروبا مثل «شركة السويس» و «شركة الهند» الانقليزية التي تمكنت «من تملك مسافة ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف متر مربع بها من السكان مائة وخمسة وثمانون مليوناً» كما يقول خير الدين.

بل أكثر من ذلك فقد دعا الطهطاوي وخير الدين إلى ضرورة إقرار النظام البنكي باعتباره المحرك الأساسي للاقتصاد الحر. وهي التي يسميها الطهطاوي «الشركات السلمية» أي المتعلقة بالبيع والشراء على سبيل الاقراض والتنسيق «لتسهيل الأخذ والعطاء وقطع دابر الربا والاغاثة للملهوفين من القرض بربا الفضل ولإعانة

(32) خير الدين: أقوم المسالك ص 210 وما يليها.

المعسرين والمفلسين من التجار المتعطلين عن الاشغال لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال». وهي حالات كانت كثيراً ما تتهدد التجار والحرفيين في ذلك العصر.

وإذا كان الطهطاوي قد ألمح لوضعية بنكية خاصة لا يكون فيها التعامل بالربا المحرم دينياً، فإن خير الدين لم يحفل بمثل هذا الاحتراز وقدم لنا بكثير من الاعجاب «البنك الفرنسي» باعتباره المؤسسة المالية المثلى التي يمكن أن ننسج على منوالها.

وباختصار فإن هذين الرائدين اقتنعا، بمعاينة الوضع في فرنسا، بأنه لا مناص للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض فعلاً من تحرير الحياة الاقتصادية مما يجثم عليها من انعكاسات النظام السياسي الاستبدادي، ذلك أن أعظم حرية في المملكة المتمدنة حسبما كتب الطهطاوي هي «حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكية (أي السياسية). فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن سيطرة الليبرالية البورجوازية على فكر الطهطاوي لم تمنعه من تقديم ملاحظات على غاية من الاهمية فيما يتعلق بالدور الأساسي للعمل والعمال في العملية الاقتصادية... إذ قسم العمل إلى عمل منتج وعمل غير منتج ودعا إلى ضرورة التقليل من أعباء العمل غير المنتج لفائدة العمل المنتج. ويعتبر أن «المدار على العمل في الرواج» لأن العمل «هو القوة الأولية في إبراز المنافع

الأهلية، وفي تطبيقه على الأرض الزراعية (...) فإن الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي ليست متقومة بدونه»[33].

وعلى هذا الأساس يندد الطهطاوي بما يتعرض له العمال وخاصة منهم في الزراعة من ظلم وبخس للحقوق واستغلال فظيع... وألح على ضرورة تمتيع هؤلاء بما يعادل جهدهم وقيمة عملهم من أجر، ويفند في ذلك التأويل الديني الذي يستند إليه الاستغلاليون في فهم الحديث النبوي «للزارع» فيقول في نفس الموضوع: «فحديث الزرع للزراع» لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل.

عود على بدء

هذه إذن بعض مظاهر تأثير فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية في حركة النهضة العربية عبر اثنين من أهم روادها.. وكثيراً ما تساءل الدارسون لماذا لم يكتب لهذا الفكر المستنير بفكر الأنوار في أوروبا أن ينجز عصر أنوار عربي إسلامي؟ ولماذا لم تتجسد كما ينبغي أفكار هؤلاء الرواد على أرض الواقع، ولماذا ما نزال حتى اليوم نطرح على أنفسنا نفس الأسئلة التي طرحها الرواد قبل أكثر من قرن من الزمن؟

والحقيقة أو بعضها هو ما أجبنا به في مقدمة هذا البحث من أن العملية النهضوية لم تتبع نتيجة تطور هيكلي ذاتي في مجتمعاتنا، وإنما جاءت بمفعول تأثير خارجي هو نفسه لم يترك له الاستعمار المباشر، الذي جاء بعد سنوات من انطلاق حركة النهضة، الفرصة

---

(33) الطهطاوي ـ الأعمال ج 1 ص 186.

ليعمل عمله في عمق الهياكل الاجتماعية، إذ راكب الاستعمار هياكله الرأسمالية المتقدمة على هياكلنا الاقطاعية المتخلفة دون أن تحدث النقلة النوعية في صلبها.

وأما رواد النهضة فإنهم في اعتباري قد قاموا بعمل عظيم ونجحوا أيما نجاح في فتح العيون على حقيقة العصر، ونشروا في تربتنا مفاهيم عصرية ما نزال حتى اليوم نناضل من أجل تكريسها، ويكون من غير المنطقي مطالبتهم بتحقيق أكثر مما حققوا وعدم اعتبار أنهم كانوا رواداً، وأن حركتهم قد جاءت على أرضية اجتماعية وحضارية غير ملائمة، بل إنهم هم أنفسهم، ورغم الجهود الجبارة التي بذلوها للتبشير بالفكر البورجوازي الجديد في بلاد الإسلام، لم يتخلصوا تماماً من عوائق ثقافتهم وتكوينهم الديني ولا من تأثيرات المفاهيم السياسية الاستبدادية التي يعود إليهم الفضل في كونهم أول من فتح الباب لمقاومتها. وقد ظلوا في الجملة أسرى المنطق الفقهي الديني حتى في استعمال المصطلحات: كأن يطلق خير الدين على النظام البرلماني الغربي مصطلح «أهل الحل والعقد» وأن يطلق الطهطاوي عبارة «الفتنة» على الثورة «والرخصة» كمرادف للحرية. و«الشريعة» للتعبير عن «الدستور».

ولعل أهم ما يمكن أن يوجه إليهم من مأخذ هو اعتبارهم لنتائج الثورة الفرنسية وما مهد لها من حركات وتغييرات جذرية في المجتمعات الأوروبية وكأنها هي الأسباب لا النتائج. فاعتبروا على غرار خير الدين والطهطاوي أن تمدن أوروبا الحديث قائم على «العدل السياسي» دون أن ينتبهوا إلى أن هذا العدل السياسي لم يأت فجأة ولا جاء منة من السلاطين المستبدين وإنما وقع افتكاكه

بواسطة ثورات دموية دامت زمناً طويلاً. وما كانا يحبذان بالمرة مثل هذه الثورات بل اعتبرا أن اقرار «العدل السياسي» هو رهين بوجـود «السلطـان العـادل». وعـلى هـذا الأسـاس فقـد كـان مسعـاهمـا الاصـلاحي متجهاً إلى اقنـاع السلطة السيـاسية بمنـافـع «العـدل السيـاسي» حتى تتبناه وتتفضـل به عـلى الشعب... فلا غـرابة إذن عندما نلاحظ غياب الدعوة الصريحة لدى هـذين الرائـدين إلى نظام بـرلماني حـديث قائم كمـا هو في الانمـوذج الفرنسي عـلى الانتخـاب الشعبي المباشر، بل أن خير الدين يبدو وكأنـه لا يجد حـرجاً في أن تكون المجالس عندنا معينة من قبل السلطة ذاتها متى ما توفرت لها إرادة العدل والاستشارة.

مشروع الحداثة السياسية من خلال كتاب «الاسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق

محمد بن احمودة

الاسلام وأصول الحكم: مشروع مثاقفة

منذ أن أعاد ديكارت تعريف الإنسان، بما يجعل من الحرية ماهية له وبما يعلنها مقومه الاساسي والركني. ومنذ انفساح العالم في وجه المغامرة والمحاولة الانسانيتين، باكتشاف أولى الآلات التقنية الحديثة التي ضاعفت إلى حد كبير قدرة الإنسان الانتاجية، فقد تجرد هذا الأخير من أطر كينونته التليدة والموسومة بالثبات والنهائية، لتتأجج في هذا الإنسان الوليد شتى مشاعر التفاؤل ولتنبعث فيه انتظارية جديدة كل الجدة. وقد أحاله كل ذلك إلى الحديث عن التاريخ بمعجمية التقدم وحفزه ما ذكرنا إلى إعادة ترتيب علاقاته بكل شيء: بالطبيعة وبنفسه وبالآخرين.

وقد تجلت مفعولات هذا التحول وذاك التبدل كأظهر ما تكون على صعيد هندسة المجتمع، بحيث غدا المذكور حقلاً للإبداع السياسي ومضماراً للمحاولة المدنية والاجتهاد الاجتماعي.

ونحن من جهتنا إذ نذكر بما نذكر، ونشير إلى ما أشرنا، فإنما لاعتقادنا أن السياق المشار إليه يقوم من مجمع مشاريع ما اصطلح

على تسميته بكتابات النهضة العربيـة مقام المـرجع الـدلالي والركن المعنـوي، بما يضيف لتلـك التأمـلات دلالات حافـة تجعل من تلـك النصوص بمثابة رجع الصدى بالقيـاس إلى ذلك المـرجع، آيـة ذلك ارتسام الأسئلة محمومة على صفحات كل ما تم تحبـيره من أوراق، وتردد الاستفهامات غزيرة في كل مقام ومقال. ولسنا نرهق المقدمات فتيلاً، حين نستنتج من فعل السؤال ومن هاجس الاستفهام طعناً في سائدٍ لا يرضي تلهفاً إلى جديد يغري» ففي «استنباط الجديد حيـاة العلم ونماؤه»[1] يجزم «علي عبد الرازق» وبه تصقـل أحكام العقـل وتجـارب الأمم وقواعـد السياسـة. لا عجب والحال هـذه أن يهرع القوم إلى اطلاق **العقـل** من عقالـه وتحريـره من مشداتـه المتنوعـة وعطالاته المتعددة، هو ذا علي عبد الرازق يجزم أن «تدبير الجيـوش وعمارة المدن والثغور ونظام الـدواوين وغيرهـا من الشؤون المدنيـة يرجع، الأمر فيها إلى العقـل والتجريب، أو إلى قـواعد الحـروب، أو هندسة المباني وآراء العارفـين»[2]. ولذلـك فهو حـين أراد أن يجزم بقدرة المسلمين على «أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علـوم الاجتماع والسياسة كلها، و[على] أن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا لـه واستكـانوا إليـه، وأن يبنوا قـواعد ملكهم، ونظـام حكومتهم، عـلى أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن مـا دلت تجارب الأمم عـلى أنـه خير أصـول الحكم»[3] لم يجد منـاصاً من أن يشخص طبيعـة

---

(1) علي عبد الـرازق: «الإسلام وأصـول الحكم». منشورات دار مكتبـة الحياة ببيروت 1978 ص 124.

(2) نفس المصدر ص 201.

(3) نفس المصدر ص 31.

المشد الذي طالما أعاق هذا المطلب وحال دون تكريسه أمراً مفعولاً، ملاحظاً أن قومه «قد ضيقوا عليهم ايضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة.

كل ذلك انتهى بموت قوى البحث، ونشاط الفكر، بين المسلمين فأصيبوا بشلل، في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء»[4]. كذا، سيطلق «علي عبد الرازق» صفير حركة مراجعة شاملة تبدأ من الأمور بأخطرها: السياسة، قبل أن تشمل بفعلها، بطريق الامتداد، سائر مواقع النشاط الإنساني والاجتماعي. إنه نوع من تعليق الحكم هو ذاك الذي يدعو إليه «عبد الرازق» وضرب من الاستئناف الذي يوجب العودة إلى الجذور لمساءلتها «حقيقتها» المطمورة في غمرة مراوغات الحوادث، والملتبسة من أثر «زور التاريخ» وفق العبارة الهيقيلية[5]. وهو الاقتضاء الذي حين رام تبريره كتب فقال: «لذلك نقول إنه من المحتمل أن يكون نظام الحكومة النبوية قد خفي علينا خبره، وقد تكشف لنا الأيام أنه كان المثل الأعلى في الحكم، ولكن ذلك الاحتمال لا يمنعنا أن نعود ـ ولما ينكشف لنا بالفعل ما يخالف معلومنا ـ فنسأل من جديد عن منشأ ذلك الذي عرفنا إلى الآن من الابهام والاضطراب في نظام الحكومة النبوية، وعن سره ومعناه»[6].

---

(4) نفس المصدر ص 200.

(5) يقول علي عبد الرازق بالصفحة 154: «ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان. وربما وجب التخريب ليتم العمران».

(6) ص 124 - 125.

ومـا أسرع ما أثمـرت تلك الجنيـالوجيـا التي تعهد بهـا شيخنا تعقيباً للتاريخ يميز بـين أمتين، تستنـد الواحـدة منهما إلى المعـرفة والعلوم وتتسم الأخرىٰ بالأمية والسذاجة والبساطة، وتقوم الثانيـة من الأولى مقاماً شبيهاً بالذي اضطلعت به حـالة الطبيعـة بالقيـاس إلى الحالة المدنية عند الفلاسفـة التعاقـديين. وقـد أوجز «عـلي عبد الرازق» ملامح هذه المرحلة فقال، متحدثاً عن النبي: «ولا تجد فيمـا جاء به من الشرائع حكماً لا يرجع إلى المبادىء الأمية الساذجة. فلم يكلفهم في أوقـات الصـلاة أن يحسبـوا درج الشمس، ولا مطـالـع النجوم، بل جعل مناط ذلك ما يحس به كل إنسـان (منا) من حـركة الشمس المشاهدة في السماء، وجعل الصوم والحج ومناسك العبـادة متصلة بحركة القمر، وحركة القمر محسوسـة لا تحتاج إلى حسـاب ورصد، ولم يكلفنا في الصوم أن نحسب هلال رمضان، بل جعل ذلك منوطاً برؤية الهلال رؤية بسيطة لا تكلف فيها، وجاء في ذلك الحديث نحن أمة أمية إلخ.. ولم يكلفنا حساب اليوم بالساعات والدقائق، بل ربطه كذلك بالشيء المحسوس، الذي لا خفاء فيه وكلوا واشربوا حتى يتبـين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسـود من الفجـر ثم أتمـوا الصيام إلى الليل»[7].

ونحن نذهب إلى القـول إن أحد أخطـر الرهـانات الثـاوية تحت حرف الكتاب تتمثل في اجتهاد الكاتب لإعادة تملك مصطلح الفطـرة وإعادة استثماره بحيث يغدو حمالاً لدلالات حداثية بعد طول حمـل لمضـامين مـركزيـة ثقافيـة في حقل تعـريف الإنسـان أو لمضـامـين استبدادية في مضمار السياسة.

(7) ص 127.

وأول ما يلفت النظر فيما أسماه هو نفسه «بخطته» سعيه إلى رسم خطوط الفصل وإلى إجلاء وجوه التباين النوعي بين فترة النبوة وما تلاها، فإذا كان النبي «أميا ورسولاً إلى الأميين، يقول «عبد الرازق»، فما كان يخرج في شيء من حياته الخاصة والعامة ولا في شريعته عن أصول الأمية، ولا عن مقتضيات السذاجة والفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها»[8] فإن «نظم الحكم في الوقت الحاضر إنما هي أوضاع وتكلفات، وزخارف طال بنا عهدها فألفناها، حتى تخيلناها من أركان الحكم وأصول النظام، وهي إذا تأملت ليست من ذلك شيء»[9]. لا منتدح إذن من التسليم بالفارق اللاقياسي incommensurable الناظم لعلاقة هذين النمطين من الكينونة وبما يترتب عنه من ضرورة الامساك عن كل مقارنة بينهما تهدف إلى الانتهاء إلى المماثلة بينهما على نحو أو آخر، فلكل منهما خصوصيته ولكل منهما كماله الذي ينفرد به وأسلوب ادائه بحيث انه سيكون مثلاً، «تعسفاً غير مقبول أن يعلل ذلك الذي يبدو من نقص المظاهر الحكومية زمن النبي صلى الله عليه وسلم بأن منشأه سلامة الفطرة ومجانية التكلف»[10]. تماماً، كما لا يقل تعسفاً، ذلك الموقف الذي يلحق الدول العربية التالية لفترة النبوة بفترة الفطرة والطبيعة الأولى. ذلك أنه مباشرة بعد موت النبي قامت دولة عربية تامة المظاهر الملوكية والملامح السلطانية: «كانت دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية، وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام

---

(8) ص 128.

(9) نفس الصفحة.

(10) ص 129.

عليها. أجل ولعلها كانت في الواقع ذات أثر كبير في أمر تلك الدعوة. وكان لها عمل غير منكور في تحوّل الإسلام وتطوره. ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية، أيدت سلطان العرب وروجت مصالح العرب ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً واستغلوا خيرها استغلالاً شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار»[11].

أسلم الحديث إذن ما كان يتكلم ليميز بينهما ولينظم ذلك التمايز ويستهديه في تبديد ما يمكن أن يعرض من اشكالات. وبما أن الأمر كذلك فإننا نتجرأ إلى القول أنه فيما يبدو من ظاهر نص «علي عبد الرازق» فإن حالة الفطرة موسومة بالكمال وبالتمامية. كيف لا وصانعها الرسول بعون واشراف من ربه، علماً وأن الكمال نفهمه في هذا المقام كحالة من التطابق مع الذات يبطل معها الشوق إلى وضع مختلف وتتعطل معها كل رغبة في غير ما لم يتحقق، فحالة الفطرة هذه لا يمكن أن يعرض لها، فيما نعتقد أي عارض دون أن يغيرها نوعياً ويبدلها تبديلاً كاملاً حتى يساوي إعدامها. فهي غير قابلة للتكرار ولم يصطنعها الاله لهذا الغرض أية ذلك استحالة توفر شروط زعامتها (وهي زعامة دينية) عند غير الأنبياء والأنبياء كما علم النبي قد انتهت دورتهم. فمن مواصفات زعيم «حالة الفطرة»، «نوعاً من الكمال الحسي أولاً، فلا يكون في تركيب جسمه ولا في حواسه ومشاعره نقص، ولا شيء يدعو إلى النفور. ولا بد له ـ لأنه زعيم ـ من هيبة تملأ النفوس من خشيته، وجاذبية تعطف الرجال والنساء إلى محبته، ثم له أيضاً من الكمال الروحي، لذلك، ولما

---

(11) ص 184.

يفيض عليه، ضرورة اتصاله بالملأ الأعلى»[12].

كما تتسم هذه الحالة كذلك **بالكونية** فهي دعوة للكافة ودروساً مبذولة للعالمين. ومن هذا المنظور وحده يمكن أن تكون عالمية الإسلام أمراً معقولاً بالنسبة «لعلي عبد الرازق» على اعتبار «أنه دعوة|قدسية طاهرة لهذا العالم، أحمره وأسوده، أن يعتصموا بحبل الله الواحد، وأن يكونوا أمة واحدة، يعبدون إلهاً واحداً، ويكونون في عبادته إخواناً. تلك دعوة إلى المثل الأعلى لسلام هذا العالم، وأخذه إلى ما يليق به من الكمال، وإلى ما أعد له من السعادة، تلك رحمة السماء بالأرض، وفضل الله على العالمين»[13]. بهذا الاعتبار، فالدين كما يفهمه شيخنا هو عنصر وحدة لا تفرقه وعامل تناظر وتماثل لا باعثاً على التمايز والتطاحن. فقد هال «علي عبد الرازق» أن يفقد الدين سماحته وأريحيته على أيدي أناس لا يظهر إيمانهم إلا في عدائهم لمن خالفهم وفي شدتهم مع من كان غير متشبه بهم. حتى ذهب الأمر إلى إحلال الجهاد المحل الأول من عقيدة الأمر. بينما «ظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان وتوسيع الملك. دعوة الدين دعوة إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا البيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والاقناع فأما القوة والاكراه فلا يناسبان دعوة بكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد»[14].

(12) ص 137.

(13) ص 152.

(14) ص 116 - 117.

ودعـوة الجهاد التي أدعـوها لا تتنـاقض مـع سمـاحـة الـدين وأريحيته فحسب، بل هي تتصادم مع نواميس الوقائع وقانونيـاتها. فـ «معقـول أن يؤخذ العـالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشريـة كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعـه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلـك مما لا يـوشك أن يكـون خارجـاً عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق بـه إرداة الله... «ولـو شاء ربـك لجعل النـاس أمة واحـدة ولا يزالـون مختلفين إلا من رحم ربـك ولـذلـك خلقهم»[15]». فالدين كما علمت، أجلّ شأناً من أن يتوقف ازدهاره أو صلاحه على سلطان يبني أو دولة تبنى أو ملك يشاد «فمنذ منتصف القرن الثالث الهجري أخذت الخلافة الإسلامية تنقص من أطرافها، حتى لم تعد تتجاوز ما بين ولايتي دائرة ضيقة حول بغداد، وصارت خـراسان ومـا وراء النهر لابن سـامـان وذريتـه من بعـده. وبـلاد البحـرين للقرامطـة، واليمن لابن طباطبـا، وأصفهان وفـارس لبني بويه، والبحرين وعمان لفـرع من عائلـة القرامطـة، قد أسس فيهـا دولـة مستقلة.. والأهـواز وواسط لمعز الـدولة، وحلب لسيف الـدولة ومصر لأحمـد بن طولـون، ومن بعده للملـوك الـذين تغلبـوا عليهـا وامتلكوها واستقلوا بأحكامها، كالأخشيديين والفاطميين والأيوبيـين والمماليك وغيرهم. حصل ذلك فما كـان الدين أيـامئذ في بغـداد مقر الخلافة خير منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة، ولا كانت شعائره أظهر ولا كـان شأنـه أكبر ولا كـانت الدنيـا في بغداد أحسن ولا شأن الرعية أصلح»[16].

---

(15) ص 153 (سورة هود).

(16) ص 84.

ليس سهواً إذن، «أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنّة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها»[17]. ولأن التابعين كانوا على بينة من الأمر وبمنجاة من كل لبس وغموض في شأنه كان معروفاً لديهم «يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة مدنية دنيوية. لذلك استحلوا الخروج عليها والخلاف لها. وهم يعلمون أنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم، ولا يزعزع إيمانهم»[18]. فلم يكن نزاعهم ينعقد حول عقائد الدين وتعاليم التوحيد بل كان صراعهم يطال الخطط السياسية وأساليب تصريف شؤون الدولة التي عقدوا العزم على بنائها والتي أصبحت الحاجة تدعوهم إليها بموت النبي وارتفاعه في معارج الموات بعد أن أدى رسالته الدينية.

لا عجب إذن في أن تطفو على السطح مباشرة بعد موته وقبل حتى أن يغادر فراش الموت، نعرات العصبية ومنافسات الصلح الدنيوية حتى أن سعد بن عبادة رفض «البيعة لأبي بكر وهو يقول: والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي، ومن أطاعني من قومي. فلا أفعل وأيم الحق، لو أن الجن اجتمعت لكم مع الانس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي. فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم، ويحج ولا يفيض معهم بافاضتهم. فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر رحمه الله»[19]. كان النزاع إذن

(17) ص 80 .

(18) ص 186.

(19) ص 185.

نزاعاً لا دخل للدين فيه، نزاعاً سياسياً بحتاً. فلا يجب أن نخلط «بين زعامة الرسالة وزعامة الملك ولاحظ أن بينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً»[20] ولعله صدوراً من الوعي بهذا التباين كنا «نقرأ في التاريخ أيضاً أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أنكر على أبي بكر قتاله المرتدين وقال كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله.

ذلك قليل مما بقي في الأخبار من صدق كاد يعفي التاريخ على أثره، ومن حق كاد يذهب بخبره وأبحث فثم مزيد»[21].

لسائل أن يسأل شيخنا، كيف يحلل انسحاب الدين من مجال السياسة؟ وأية حكمة يجدها هذا المفكر في مثل هذا التوقف من طرف الدين عن الانخراط في خضم الحياة السلطانية؟

لن نعدم الجواب عن هكذا سؤال عند «علي عبد الرازق» إذ يطالعنا بقوله في معرض حديثه عن الحكومة السياسية وأحوالها «إن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية، التي خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا. وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم. وعلومهم، ومصالحهم، وأهوائهم ونزعاتهم. حكمة الله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين، «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»[22]. ويتابع رأيه بالشرح والتفصيل فيقول مباشرة بعد قوله

(20) ص 136.

(21) ص 196.

(22) ص 153.

الأول: «ذلك من أغراض الدنيا، والدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلمنا من أسماء ومسميات، هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل الله تعالى من أن ينشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها»[23].

بكلام آخر، فإن منطوق جواب الشيخ «علي عبد الرازق» إن الإله أحكم وأعدل وأكفأ من أن يخلق قاصراً ومن أن يتبجح على ملائكته بصنعه لسفيه يفتقد للرشد العقلي والمدني وتعوزه الأهلية النظرية والعملية، بل لعل رهان الرب الذي يباهي به ملائكته والذي من أجله خلق الإنسان هو نجاح هذا المخلوق في الاضطلاع بحريته وبتجشم رشده دون أن يحيله ذلك إلى الفوضى أو العنف والتعدي على الآخرين. ولعل حاصل الرسالات التي بعث بها الإله بين حقبة وأخرى ليست إلاّ تذكيراً بفحوى مشروع الخلق الأول: أن الحر لا يخلق إلا حراً وأن الرشد وحده هو سبيل ارضاء الإله، اما من فاته هذا الفهم فقد ضيع لباب الرسالة وكان مثله كمثل الرجل الذي يروي صاحب السيرة النبوية أمره إذ «جاء النبي صلى الله عليه وسلم، لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له صلى الله عليه وسلم: هون عليك فإنني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة»[24]. فقد اخطأ الرجل إذ عطف سمو شعوره القيمي والمعياري على رهبة

(23) ص 154.

(24) ص 150.

السلطان وجبروته. والدين هو جنس الأول بما أنه قيمة، وبعيد عن الثاني لاستعفافه عن المصالح والحاجات. ولولا مصادرة «علي عبد الرازق» على كونية صفة الرشد العقلي والمدني بين الناس، بحيث كان يتحدث إلى كل إنسان وكان مؤلفه متوجهاً إلى كل مواطن من مواطنيه غير مُفْرِدٍ أميراً أو ولياً أو ملكاً بخطابه، ولكن كذلك، لولا علمه بأن الرجل الذي تذكره السيرة ليس بشاذ ولا بنادر الوجود، بل لعل الأمر على غير ذلك إذا انتبهنا إلى «أن المسلم العامي يجنح غالباً إلى اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ملكاً ورسولاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها»[25]، لولا كل ذلك لما كان لكتاب «علي عبد الرازق» من داع إلى تحبير صفحاته وإلى تسطير أوراقه. بل كل تلك الحيثيات هي مما من شأنه أن يجعل من الأثر **تدخلاً** عملياً في ظرفه التاريخي أتاه صاحبه غير خاف عليه، ما ينطوي عليه صنيعه ذلك من مخاطرة وجرأة عبر عنها بصريح العبارة فقال: «إننا لنقترب بك إلى هذه المشكلة ونحن نقدم رجلاً ونؤخر أخرى، أما أولاً فلأن حلها عسير، ومزالق الفكر فيها كثيرة. وما لم يكن عون من الله تعالى أي عون فلا أمل في الوصول إلى وجه الصواب فيها. وأما ثانياً فلأن المغامرة في بحث هذا الموضوع قد تكون مثاراً لغارة يشب نارها أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة، ليس للعقل أن يحوم حولها، ولا للرأي أن يتناولها»[26].

لعل السامع لا يملك إلاّ أن يندهش من غارة قوم على رجل لم

---

(25) ص 113.

(26) ص 104.

يات من الجرائم سوى مصادرته على رشد أولئك القوم: ولكن مثل هذه الدهشة نراها من جهتنا سريعة الزوال حالما نتثبت مما تصادر عليه هي الأخرى ضمناً وفي صمت، وأعني مصادرتها على حرص كل الناس على الرشد وتمسكهم بحقوقهم فيه، ذلك أن هذا الرشد وإن كان عظيم الإغراء بوصفه وساماً نتشح به فترضى ذاتنا عن ذاتنا، فهو كذلك باهظ الثمن، نفيس المهر بل خطيره، وهل أخطر من المسؤولية وأصعب من المخاطرة وأشقى من «الاهمال» حسب عبارة «سارتر» وكلها من شروط الرشد ومن علامات الحرية. فمن علامات انخراط «علي عبد الرازق» في مشروع الحداثة اتجاهه، على تقديرنا، إلى إعادة تعريف الإنسان بحيث تقوم منه الحرية مقام شرط الإمكان وبحيث تغدو تشغل من تجربته الكيانية المحل الأرفع، وبحيث يتم أيضاً التشنيع بكل تمسك بالضمانة وتهيب من مخاطر الفعل ومجاهل المحاولة. فليس أبعد عن الصواب، من ذلك الذي يدرك العلاقة بحالة الفطرة كعلاقة تماثل قوامها التكرار وناموسها المحاكاة، لما في التكرار والمحاكاة من انسحاق أمام الأصنام وذهول عن الخلق والإبداع، على النقيض من ذلك فإنه مما يتفق وقصدية الرسالة ومضمون حالة الفطرة أن تقوم بيننا وبين كليهما علاقة استلهام ترفد السعي وتؤطره لكن دون أن تلغيه وتنفيه. عندها يغدو هدف التأمل المدني هو استصناع مؤسسات سياسية تسير في اتجاه قانون الفطرة وتبلوره، لا مؤسسات تناقضه وتنسخه. وبناء تلك المؤسسات هو بعينه مضمون التقدم، أي مؤسسات تحترم الفرد وتضمن أمنه وأملاكه وحرية آرائه، ومؤسسات تستبدل الصراع بواسطة القوة بالصراع بواسطة القوانين. وكل هذا وما ناظره لا سبيل إليه إلا بتحرير القراءة الشائعة للدين من نير فكرة الدَّيْن

التي ألحقها بها بعضهم خدمة لمصالحهم وقضاء لمآربهم.

وقف المنصور يوماً في الناس خطيباً فقال: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وارادته، وأعطيه بإذنه فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني»[27]، ترون كيف أن المنصور (ونحن نعنيه كعينة نموذجية لا كشخص) حين أراد أن يبرر استبداده وأن يضمن لنفسه الطاعة رتب العلاقة بين الإنسان وربه بما يجعل منها علاقة خضوع وعبودية اعترافاً بِدَيْن الحياة الذي أسداه إلى عباده، وبما يجعل من التدين توكلاً وانتظاراً للمخلص، علماً وأن علي عبد الرازق يعالج مصطلح استبداد تماماً كما عالجه فلاسفة عصر الأنوار، بحيث لا يشير إلى عنف السلطة وقهرها، لكي يشير إلى واقعة انفراد شخص واحد بكل السلطات وارتهان كل الأمة بإرادته وقرارته، مما يجعل مصير المجتمع في مهب الأقدار وعرضة لكل الاحتمالات، خاصة وان علمنا أن السلطة ـ وهو أمر لم يفت القبائل المسماة بدائية ـ من نصاب الطبيعة بل هي البوابة المطلة على الطبيعة والشاخصة ببصرها نحوها رغم انغراسها في لحم المشروع الثقافي، مشروع الحرية والكرامة الإنسانية، بتصفية كل النوازع اللاامنية في الاجتماع وإلغاء طوابع القهر والغلبة الموسوم بهما..

ولفشل الخلافة في تصفية هذه المخاطر، بل ولتوفرها على تعهدها وصقلها وانتاجها حق «لعلي عبد الرازق» أن يقول: «إن الخلافة

(27) ص 15 (الهامش).

كـانت ولم تزل نكبـة على الإسـلام والمسلمين»[28]. وهي نكبـة لأنـه «ليس للخليفـة شريك في ولايتـه، ولا لغيره ولايـة على المسلمـين، إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة، وبطريق الوكالـة عن الخليفة»[29]. «ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقـاب الناس وأمـوالهم وابضـاعهم. وأن يكون لـه وحده الأمـر والنهي، وبيده وحـده زمام الأمة، وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر»[30].

تلك هي إذن المشكلة الأم والتي أعضلت ولا تزال تعضل التـأمل السيـاسي للـوطن العـربي والتي منـعتـه من تكـريس حـداثتـه السياسية - وحداثته الحضارية بوجه عام أمراً مفعولاً. فكلما تسلم حاكم ما أمر مواطنيه إلا وسعى بكل الوسائل إلى جمع كل السلطات بين يديه سراً أو علانية، بسبيل مشروع وبطريق غير مشروع.

وقد احتج انصار الخلافة طويلاً لتبرير استبدادهم، بتلك الآيات التي تـأمر بطـاعة أولي الأمـر والائتمار بهم، ولكن شيخنـا لم يجد فيهما بعد تأمل أكثر من الإشارة إلى ضرورة انتظـام أفراد المجتمـع تحت لـواء دولة تعـود إليها السيـادة المستمدة من سيـادة الشعب والمتروك أمر البت في ملابسات شكلها وآليات عملها إلى ما يقتضيـه تظافر إرادة الشعب مع ما تسمح به الحـوادث والأحوال. وفي هـذا يقول علي عبد الرازق شارحاً تلك الآيات المنوّه بها: «وغـاية مـا قد يمكن ارهاق الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قـوماً منهم تـرجع إليهم الامـور. وذلك معنى أوسـع كثيراً واعم من تلـك

---

(28) ص 83.

(29) ص 15.

(30) نفس الصفحة.

الخلافة بالمعنى الذي يذكرون في ذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به»[31].

وقصاراه بالإمكان القول بأن علي عبد الرازق لم يتجشم مخاطرة نقد السائد في مجتمع لا يتسامح مع النقد، لكي يدعو إلى هذا النظام السياسي أو ذاك ولكي يزكي هذا النمط من الدولة أو تلك، وإنما تجشم ما تجشم من أجل أن لا يفقد الإنسان رشده تحت ظل أي تنظيم سياسي وألا يخسر حريته، مقوم إنسانية، لأي سبب كان وبأية تعلة كانت. أي أنه اجتهد لإرساء شروط امكان تحويل الحياة المدنية مناسبة للاحتفال بالوجود والتواصل مع الآخرين والترقي في مدارج القيمة بعد أن ظلت طويلاً دَيْناً يسدده المرء بالتضحية المتواصلة و **الخوف** المستديم. لا مشاحنة إذن، في أن رهان «عبد الرازاق» إنما استئناف جدل عملية تحديد مضمون الحكم وإعادة شحنه بالدلالة بحيث يكف عن إدراكه كواجب طاعة يسديه المحكوم للحاكم. يقول «ابن خلدون»: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره»[32].

ونحن من جهتنا إذ نشارك في رهان علي عبد الرازق نوع مشاركة فلوقوفه حازماً في وجه هذا التعريف التراثي للسلطة ولعلاقة الحاكم بالمحكوم، دون أن يعني ذلك ضرورة انقدار رهاننا على رهانه وتطابق تصورنا للبديل مع تصور «عبد الرازق» له. فنحن

(31) ص 41.

(32) المقدمة الفصل29 (في معنى البيعة).

حين ثمنّا ثورة «علي عبد الرازق» فقد كنا آنذاك لا ننظر إليه بالقياس إلينا وإنما رأيناه بعينه وعينا خصائصه بالقياس إلى نفسه. بكلام آخر نحن لا نبخس حق النقلة التي سعى إليها «عبد الرازق» ولكننا كذلك لا نقف حيث وقف، بل نحن نهدف بمعرفتنا «لعلي عبد الرازق» وأضرابه شرقاً وغرباً لكي نكون على بينة من أمرنا عند اتجهنا إلى رسم استراتيجيتنا فلا نخلط بين ما أنجز وما ينتظر الإنجاز، ولا نفقد رابط الصلة مع جدول أعمال التاريخ فنتحدث عن انجازات لم تخرج بعد من بطون الكتب إلى حياة الناس ولم تصبح بعد مشاريع تاريخية بعد أن كانت هواجس فرادى وأحلام منعزلين.

بماذا نادى علي عبد الرازق؟ وبماذا ننادي نحن؟ وأين يتموضع كلينا من مشية التاريخ العربي الحديث؟

لو أردنا أن نوجز مضمون عصر الأنوار، لقلنا إنه سعى إلى محاربة الاستبداد ومشدات الحرية وإلى مقاومة اللامساواة الطبيعية (لامساواة الولادة والجنس) وكل مظاهر **اللامعقول**. لذلك اعتقد مفكرو العصر أنهم يستطيعون علاج تلك العاهات بحركة وحيدة وأنهم ناجحون في بترها بنصل واحد اسمه **الكونية**: كونية العقل وشموله لجميع الناس بدون استثناء وكونية **الحق** بإطلاق، كما قالوا بكونية حالة الطبيعة أو ما أسماها «عبد الرازق» بحالة الفطرة وهو قول يجعل من الوحدة أصلية وإلى التنوع طارىء ومن التماثل ما قبلي والاختلاف ما بعدي، وحاصل الكونية السابقة كونية أخرى مشتقة منها جميعاً هي كونية **الرشد المدني** أي كونية الحق في المواطنة وفي المشاركة السياسية.

على هذا النحو شهد التاريخ ظهور **فاعل** تاريخي جديد، ورث عن

«الكائن» المهام التي كان يضيفها لـه القدامى وعن الـرب الشمائـل والقـدرات التي كان يخصـه بها الـوسيطيون. وليس هـذا الفـاعـل المستحدث إلا «الإنسان». **فقد أصبح هـذا الأخير فـاعل التـاريخ ومشرع القوانين وبؤرة القيمة والضامن في صدق المعارف**. وغني عن التحديد أن هذا الإنسان الوليد كمـا عينه صنـاعه، عقـل ونكاد نقول عقل فحسب، وأن أظهر نجاحات ذلك الإنسان وأجل ابداعاتـه ومبعث عظمته وقوته هو مفعـول ذلك العقـل نفسه ونعني بـالحديث **العلم** وما سمي العصر نفسه بعصر الأنـوار إلا لإشراق نور كـل من العقـل والعلم واهتـداء البشريـة أخيـراً إلى أفضـل وأنجـع سبـل استغلالهما.

تلك هي الملامـح العامـة لصورة العـالم والمجتمع والتـاريخ كمـا رسمها عصر الأنوار، وتلك الصورة نفسها ما يردد مفكرو النهضة العربية صداه بتردد أحياناً وبأمانة تامة أحياناً كثيرة. فقد مر معنـا كيف أن منطوق عبد الرازق ينبي بأن العلم هـو الحل وأنـه لا غنى عن تحـويل الحـرب إلى علم والسياسـة إلى علم وسائـر النشاطـات المـدنية، وإلا استفحـل التخلف واستحال عـلاجه. نضرب عـلى ذلك مثلاً آخر من مفكري النهضة ونمر. إذ نفس القول قـد قال بـه قبل عبد الرازق بفترة غير قليلـة شبلي شميـل إذ كتب في مؤلفه فلسفـة النشوء والارتقاء فقال: إن أوروبا نفسها لم تبتدىء تصطلح إلا منذ القرن الثامن عشر حين بزغت شمس العلوم الطبيعية ضئيلـة في أول الأمـر وأخذ ضيـاؤها ينتشر بـين الناس (ص 34). وقـد عول كـلا المفكرين، على نور تلك الشمس لينجزا مهاماً ثلاث أساسية:

1 ـ مهمة الإصلاح الاجتماعي والتحديث المدني.

2 ـ اقرار التسامح الديني.

3 ـ مهمة الاستقلال الوطني.

وعلى هذا الأساس فإننا سنناقش عـلي عبد الـرازق ومن خلالـه مشروع فكر النهضة من خلال مساءلتنا:

1) لإسلوب قراءته لفكر عصر الأنوار.

2) لمضمون ذلك الفكر ذاته.

3) لمدى نجاحه في تحقيق أهدافه.

العقل والمختلف

حين طلب يوماً ألتوسير الخاصية المفردة للحقبة المعاصرة، فبينت له ضرباً من التقصي والسبر لدلالة الأفعال والحركات الأبسط في حياتنا وفي تجربتنا الكيانية: أفعال الرؤية والسمع والتلفظ والقراءة وحاصل ما انتهى إليه التأمل المعاصر في هذه الصغائر، على رأيه، هو نفي لمقولتي الحياد والبراءة وذلك بنفي وهم القراءة المباشرة أو الشفافة أي القراءة كفعل رؤية لشيء ماثل أمام النظر، بل فعل الرؤية هو ذاته ثم تجديد مدلوله مما دفع التوسير إلى التنبيه إلى أن فعل الرؤية كف عن أن يكون من عمل فاعل فردي، محبو بملكة النظر التي يتعاطاها سواء خلال حالات الانتباه أو في أوقات الشرود: لقد غدا فعل الرؤية أمراً مترتباً عن شروطه البنيانية، إنه علاقة انعكاس متطوع عن الحقل الإشكالي ومرتسم على اثباته ومشاكله. كذا يفقد فعل الرؤية الامتيازات الدينية المرسومة بها القراءة المقدسة: فهل من الآن فصاعداً ليست إلا انعكاساً للضرورة الباطنية التي تشد الشيء أو المشكل إلى شروط وجوده، والتي ترتبط هي الأخرى بشروط انتاجها.

بدقيق العبارة نقول إن ليست (عين الفكر) الفاعل هي التي ترى ما يوجد ضمن الحقل المعين من طرف إشكالية نظرية ما، بل الحقل ذاته هو الذي يرى من خلال الأشياء أو الأشياء أو المشاكل التي يعين ـ فالرؤية ليست إلا الانعكاس الضروري لحقل على صفحة أشيائه[33].

وبمقتضى هذه التوضيحات يصبح البحث عن ميثاق القراءة (أو بروتوكول القراءة يقول ألتوسير) خير سبيل يتيح للناقد النفاذ الناجع إلى مظان النص وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب ونواياه، ولعلنا بهذا الإجراء ننجح في التحرر من أحد العطالات التي ظلت تسم الفكر العربي ـ الإسلامي بميسمها، والتي أشار إليها محمد أركون بقوله: «نجد للأسف أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر يبقى غارقاً أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسي والاقتصادي وضروراته، وإذن فهو يبقى بعيداً جداً عن القيام بالعودة النقدية اللازمة على مسلماته وفرضياته الخاصة بالذات»[34]. ونحن، من جهتنا إذ نتسقط ونتعقب عناصر لبنات ميثاق القراءة الذي استند إليه «علي عبد الرازق» ومفكرو النهضة عموماً فتحسباً من التورط، أولاً في نرجسية القارىء الذي يتخذ من ذاته مرجعاً ومعياراً لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو للطرد واللعن، وثانياً تحسباً من مغبة الوقوع في أسر وفي حبائل حبكة وصنعة ومهارة ذلك الميثاق فيما لو ينجح في التخفي حتى يسمح

---

(33) Louis ALTHUSSER: «Lire le capitale» tome 1, Maspèro. P. 25

(34) محمد أركون: «تاريخية الفكر الإسلامي» ـ ترجمة. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت ـ 1986 ـ ص 161.

لمفعولاته أن تفعل فعلها فينا. وعليه فلن يكون الحوار فيما نأمل بين ذات وذات وإنما بين حقل دلالي وآخر وبين نمط في المعقولية وثان، كما لن تنتظم الحقول والأنماط في علاقة حقيقي بخاطىء بل ستثمن بمقاييس أخرى لن تعتمد قبل تأسيسها نظرياً.

بكلام آخر لن نطلب من «علي عبد الرازق» لا حقائق ولا أخطاء ولكن سنبحث في الآلية الذهنية التي تعهدت بانتاج ما اعتبره حقائقه وما قدرها على أنها أخطاء غيره، أي أن اهتمامنا سينصب على الموقف الذي وقفه عبد الرازق من قضايا عصره وسنعالج ذلك الموقف بوصفه كذلك لا أكثر ولا أقل أيضاً. فنحن نعتبر على أثر «نيتشه» أن الموقف هو الذي يحدد المعرفة لا العكس، وأن هذه الأخيرة ليست إلا وسيلة الأول ومطيته إلى النجاعة وإلى التأثير في مجريات الوقائع والحوادث.

وأخذاً لهذا المبدأ في الاعتبار ترانا حين نجهد إلى تعقل الخصوصيات المعرفية لنسق من الأنساق فإنما نفعل ذلك بسابق الانتهاء إلى تعيين ملامح الموقف الذي تترجم عنه تلك المعرفة وتحيل عليه. فما هي السمات الملازمة للبنية الذهنية التي يتوسلها «عبد الرازق» لإنتاج معارفه وما طبيعة الموقف العملي المقارن لها؟

أولى السمات المميزة للبنية الذهنية التي ينخرط فيها «علي عبد الرازق» أنها بنية «تماثلية» تستند إلى مبدأ الهوية ولا تغادره نوع مغادرة. فلقد حافظ «علي عبد الرازق» بمشاركته في فلسفة عصر الأنوار، على تعريف العقل كما دشنه اليونان وأبقى على صيغته الافتتاحية، وهو تعريف يحدده بأنه «ما يتماهى مع ذاته وما يتطابق معها». وليس إغراء العقل في نظر «بارميندس» و«أفلاطون» و«أرسطو»

وطائفة الفلاسفة المواصلين لحدسهم إلا من إغراء تلك الحال التي ينتجها والتي تشرطه كذلك: حال التماهي والتطابق بما هو تجربة كيانية مطلوبة وانقلاب وجودي عميق كما تدل عليه كلمة بايديا اليونانية والتي تدل، على ما يذكر «هايدقار»، على انقلاب [يحدث في أعماق كيان الإنسان] مرتبط بانتقاله من ميدان ما يظهر له في البداية إلى ميدان آخر يتجلى فيه المتواجد بعينه، جلاء يتعود علية الإنسان ويتكيف وفقه. وليس هذا الانتقال ممكناً إلا لأن الأشياء الظاهرة للإنسان تتحول كما تتحول الكيفية التي تنكشف [له] بها. وحينئذ يجب على الشيء الذي كان ظاهراً للإنسان وغير محجوب وعلى نمط عدم اختفائه أن يتغير [أيضاً] ويطلق على «عدم الاختفاء» في الإغريقية اسم «الاتيا» وتترجم هذه الكلمة «بالحقيقة». وتعني كلمة «الحقيقة» منذ أمد بعيد بالنسبة للفكر الغربي المطابقة بين التصور العقلاني والأشياء»[35].

وسواء اعتبرنا العقل، كشأن القدامى معه، **موضوعاً** من مواضيع الكائن وتنطبق عليه قوانين الكائن ككائن، أو اعتبرناه، على أثر المحدثين، **ذاتاً** تضع تلك القوانين وتصف صدق تلك المبادىء، نقول إذن، في الحالتين نظل نتحرك ضمن أفق يرسم مبدأ الهوية تخومه. فسواء كان مضمون القضية أ = أ أو أ ≠ لاأ أو كان أنا = أنا وأنا ≠ لاأنا، فإن الصيغة واحدة والشكل واحد والمبدأ وحيد.

---

(35) هايدقار: «معضلة الحقيقة» ترجمة: شهاب الدين اللعلاعي· الدار التونسية للنشر ص 1986 ص 38 - 39. راجع كذلك كتاب نيتشه الجزء الأول، ص 166.

وليس ذلك الاتفاق مجرد التقاء صوري أو تناظر لا يعتد به وإنما الأمر أبلغ من ذلك. فإذا سلمنا مع «بارت» بأن الشكل مضمون فإننا لا محالة سننتهي إلى ملامسة آثار ذلك الالتقاء على صعيد المضمون. ففيم تتمثل إذن تلك الاتفاقات المضمونية؟

أولى معالم ذلك الالتقاء والاتفاق هو المرور المتساوق والمتكرر من تصور الحقيقة «آلاتيا» أي «الحقيقة» بوصفها ما وقع افتكاكه من التبطن»[36] إلى تصور الـ «أمويوزيس» أي المطابقة. فإذا سلمنا بأن الحكم الذي يصدره العقل هو موطن الحقيقة والخطأ واختلافهما. [فإنه] يقال عن الحكم أنه صحيح عندما يطابق الشيء بعينه، يعني عندما يكون أمويوزيس [أي عندما تكون هناك] مطابقة بينه وبين الشيء»[37] و«الأمويوزيس» من التصورات التي تلقفتها الحداثة عن الأقدمين وحافظت عليها كما وجدتها مع التأكيد كما مر معنا على فاعلية العقل ـ الذات في إحداث ذلك التطابق وانتاجه، وهو قول يصح بدرجة أقل على التجريبيين والوضعيين والخبريين بأنواعهم إذ يحافظ معهم التطابق على معنى الانعكاس.

وإذا كان الالتقاء حول اقتضاء التطابق كشرط للحقيقة هو اتفاق في المنهج، فإن الاتفاق سيطال كذلك مفعول ذلك المنهج وثمرة تلك الحقيقة ونعني بالحديث مقولة الحضور. فهدف الحقيقة كان مع الأقدمين وكذلك مع المحدثين، بلوغ سعادة لا يتسنى بلوغها إلا بالنجاح في التمسك بما هو ثابت وأزلي وخالد والتملص من كل ما ناقض ذلك. والجميع لا يخرجون في ذلك عن تعريف أرسطو للوجود

---

(36) نفس المصدر ص 45.

(37) نفس المصدر ص 55.

الذي يتحدد بمقتضاه «معنى الوجود كـ «باروسيا» و«أوسيا»، التي تعني بالمعنى الأنطولوجي ـ الزماني، الحضور، وعليه فقد كان يتصور وجود المتواجد بوصفه حضوراً. ويستدل عليه بنمط معين للزمان هو الحاضر»[38].

وليست قصة الوجود ضمن هذا السياق، إلا قصة ذلك الجهد الدائب من أجل مقاومة وتجاوز كل العطالات التي قد تمنع ذلك الحضور وتلهي عنه وكذلك من أجل دعم وارفاد ما يحيل عليه ويساعد عليه. ومنذ أفلاطون، وخلال آماد طويلة كانت «**الفكرة**» Idea هي شرط امكان **الحضور** ولازمته الأساسية. ويشرح «هايدقار» هذه المنزلة الرفيعة التي يوليها أفلاطون ومعظم الفلاسفة من بعده (فعلى رأيه ورأي نيتشه من قبله فإن مجمل تاريخ الفلسفة هو أفلاطوني النزعة)[39]، فيلاحظ قائلاً إن «الفكرة هي النظر إلى الخارج وهي البداهة التي تفتح الأفق على الشيء الحاضر، وهي اللمعان البحت كقولنا إن الشمس تلمع، فهي ليست رهينة شيء آخر يوجد وراءها فيظهرها، بل هي في ذاتها ما يظهر وليس عليها إلا أن تظهر وتلمع بنفسها. إن جوهر «الإيديا» هو ماله القدرة على اللمعان وماله القوة على أن يرى. فلمعان الفكرة هذا هو الذي يجعل الحضور كاملاً، يعني أنه في كل مرة يجعل ماهية المتواجد حاضرة إذ أن المتواجد لا يحضر كل مرة إلا في جوهره. وبالفعل تتمثل كيفية وجود المتواجد بصفة عامة في أن يصبح المتواجد حاضراً».

---

(38) HEDEGGER: «L'Etre et le temps». Gallimardd, P. 42.
راجع كتاب نيتشه الجزء الأول ص 336.

(39) معضلة الحقيقة ص 47 مصدر مذكور راجع كذلك كتابه نيتشه الجزء الثاني ص 326.

ومن آثار هذا التصور للحضور، اتهام التغير والتحول والكثرة والتنوع والاختلاف واعتبارها عوامل تيه وضلال وأسباب فوضى وتخلخل وانحطاط، واعتبار الثبات في المقابل سمة الوحدة والإستقرار والدوام والانسجام وسبيل القيمة ومن أظهر صيغ هذه المعيارية تثمين أفلاطون قديماً واسبينوزا حديثاً (ونذكرهما كعينات فحسب) للموت واعتباره شرط الحياة الحقة والفاضلة. فقد عرف الأول الفلسفة جملة بأنها تدرب على الموت وصرح الثاني بأن « الموت يصبح أقل شؤماً كلما كان تذكرنا (= معرفتنا الواضحة والمتميزة) أكبر وبالتالي كلما كانت محبتنا للرب أعظم[40]. بكلام آخر يقود تصور الحضور إلى ضرب من المركزية العقلية التي تحصر العقل، الفكرة في بؤرة وحيدة وسامية وقصوى، لكي تغدو بعد ذلك مرجعاً - أو للدقة يقول المرجع - في تعيين كل ما هو عقلي وفاضل ودائم ولا مقياس يعتمد في مثل هذه المهمة، غير المقياس الذي مر معنا ذكره، أي التطابق. ما عدا ذلك وما خالفه نوع اختلاف فمآله الطرد من العقل والابعاد عن حظيرة القيمة والتيه في مجاهل الصيرورة وادغال الحس وكلها مثالب علتها نسيان الفكرة والغيبة عنها والتلهي عن تذكرها وتأملها بشواغل تافهة وغابرة لأنها دنيوية وشهوية.

كذا يغدو العقل نموذجاً، وحد النموذج وماهيته هو قابليته للتكرار نموذج ينعكس في صورة توزيع مكاني يتناقض طرفاه: الأول سلبي لأنه يولي الفكرة ظهره والثانية هي منتهى الإيجابية لما يحتمل فيها من وجد وشوق ولمواظبتها على الانشداد إلى تلك الفكرة.

وأن يفرض عصر الأنوار بين هذين الحدين المتقابلين، بين وكر

(40) SPINOZA: «L'Ethique». Livre V, P. 38.

المبتدى وسدره المنتهى، مراتب ودرجات أخرى، تنتظم تصاعدياً ضمن علاقات إحالة يفسر بمقتضاها السابق اللاحق، وتفيد في غضونه الأسبقية الزمانية دونية منطقية، والتأخر الزماني تفوقاً ذهنياً هو مضمون التقدم، فإن كل ذلك لا يبرر على أي وجه القول بمغادرة عصر الأنوار لنموذج العقل التماثلي وانفتاحه على المختلف والممكن. ولعل ذلك هو ما عناه صفدي تحديداً حين كتب في معرض تقديمه لكتاب «فوكو» «الكلمات والأشياء»، ومتحدثاً عن مشروع عصر الأنوار فقال عنه «بأنه إنما هو إستمرار للميتافيزيقا التقليدية ذاتها التي لم يغير عصر الأنوار من أنظمتها المعرفية شيئاً، بقدر ما أضفى عليها تسميات مستحدثة من قاموس: الإنسان والإنسانوية»[41].

نستطيع إذن أن نتجرأ إلى القول إن «علي عبد الرازق» قد وقع في أحابيل منطوق عصر الأنوار حين قال بوحدانية العقل وهو قول يحيله، بطريق الاستتباع، إلى التسليم بعالمية التفكير الغربي وكونية الثقافة الغربية انطلاقاً من عالمية ركيزته الفكر الإغريقي القديم.

ولنفس السبب امتنع على «علي عبد الرازق» وعلى أضرابه أن يدركوا أن «هناك تفاوتاً هائلاً بين ما يحدث من فظائع حقيقية في هذه الميادين المعرفية الأساسية، بين استمرارية بنية اللامتناهي في الخطاب الضمني العقلاني الذي يسود المشروع الثقافي الغربي من حيث هو ايديولوجيا شمولية كبرى وضمنية وتقود أساسية المنطوق الحضاري وتنعكس في مجالات العلوم الإنسانية، ومنظوماتها

---

(41) مطاع صفدي: «الحداثة البعدية» ورد في مجلة العرب والفكر العالمي عدد6 ربيع 1989 ص 5.

الفكرية والإيديولوجية المقنعة»[42]. ومحو هذا التفاوت ـ وهو ليس إلا إحدى صيغ الفوارق ـ أحد شروط نجاح الاستثمار الإيديولوجي لشروع العقل الغربي بصيغته الديكارتية إذ «الاعتقاد كما يلاحظ «ستراوس» بأن الإنسانية قد حلت في نمط واحد من الأنماط الجغرافية أو التاريخية فيستحيل أن يسود في تلك المجتمعات أو في مجتمعنا دون أن تكون السذاجة والإنسانية قد طبعتها، ذلك أن حقيقة الإنسان لا تكمن إلا في اختلاف اجتماعاته وخصائصها المشتركة»[43]. ومثل هذا الموقف ينتهي بصاحبه إلى مفارقة تضعنا أمام نمط في المعقولية يرتكز إلى مقولة الوعي التاريخي ومقولة التقدم، ويتصرف مع ذلك أثناء انتاجه للوحة قيمه ولتصنيفاته المعياريةSa Taxinomic وكأنه خارج التاريخية وكأن ذاته لازمانية، تعلو على المحددات والموجهات وغيرها من عناصر الحدث التاريخي. عندها نستطيع أن نجزم بلا وجل هنا على أثر «ستراوس» أن «التاريخ يلعب هنا تحديداً دور الأسطورة»[44].

لا بد إذن من مراجعة حزمة المقولات التي تصطنعها الذات التاريخية عند قراءتها ـ تأويلها لحادث معين حتى تتستر على

---

(42) نفس المصدر ص 6 نضرب على ما يذكر صفدي مثلاً فنورد لسلامة موسى قوله: «إن بقاء العرب مرهون بالعقل والمنطق وليس بعيداً أن ينقرضوا كما انقرض الدينصور إذا رفضوا العقل والمنطق والتزموا العقائد». مقالات ممنوعة مكتبة المعارف ص 83.

(43) كلود ليفي ستراوس «الفكر البري» ترجمة: نظير الجاهل: منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر الطبعة الأولى 1984 ص 298.

(44) نفس المصدر ص 304.

دورها في إعادة صيغ ذلك الحدث ـ الواقعة بما يتناسب ورؤاها ويتلاءم ومصالحها وبما يسمح لها بتصفية المختلف المنافس لها وتهشيم رأسه بالمطرقة ـ وفق المجاز النتشوي.

هكذا حالما نصطنع لأنفسنا مسافة تحررنا من إغراء المشاركة يتبين لنا أن التمييز الذي مر معنا ذكره بين واقع من جهة وفكر من جهة أخرى يهدف إلى تعطيل الفكر عن نشاطه الإبداعي وحجب آثاره المرتسمة على صفحة الوقائع. ومجرد إلقاء نظرة باردة على تلك الدعوى تبين لنا أنها هي ذاتها أحد عناصر الواقع الذي تتحدث عنه وان إدراك الواقع عموماً هو نفسه أحد عناصر ذلك الواقع وأخذ أهم موجهاته ومحدداته. وقد بلور «نيتشه» هذا الكشف عند قوله: «إن التاريخ الكامل لشيء من الأشياء أو لعرف من الأعراف يمكن أن يكون عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من التأويلات والممارسات المتجددة باستمرار، التي لا تحتاج أسبابها مطلق الحاجة إلى ضرورة ربطها فيما بينها، سوى أنه لا يكون منها في بعض الظروف إلا أن تتلاحق ويحل بعضها محل بعض بالصدفة. إن تطور شيء من الأشياء أو عرف من الأعراف أو عضو من الأعضاء ليس كناية عن تقدم تدريجي يجري نحو هدف من الأهداف اطلاقاً، ولا هو ايضاً تقدم تدريجي منطقي ومباشر يصل إلى غايته بما تيسر من القوى والتكاليف. بل هو تتابع دائم لعدد من ظاهرات التذليل والإخضاع المتفاوتة في مدى عنفها ومدى استقلالية الواحدة منها عن الأخرى، هذا دون أن ننسى شتى أنواع الموازنة التي تنهض في وجهها على الدوام ومحاولات التبدل والاستحالة التي تجري كمؤازرة لعملية الدفاع أو ردّ الفعل دون أن ننسى أخيراً

النتائج الموفقة التي تحققها أفعال الاتجاه المعاكس»[45].

كذا يبدو زيف أو قل مواربة الصورة التي تبذل عن العقل وعن البنية الاجتماعية وعن الزمن التاريخي بوصف كل واحد منها بنية متجانسة ومتواصلة. وإذا كان هدف التجانس محو الآخر فإن مفعول القول بالتواصل تأبيد سيطرة الذات في المستقبل واستنباتها في الماضي. وليست رواية الانتصارات المسماة حتمية والتي يحفل بها التاريخ إلا رواية بعدية لسيرة ذات تاريخية ما بانتصارها وبمغادرته لصعيد الممكن والتحاقه بمستوى المتعين. وبهذا الصنيع ترتهن هذه الذات التاريخ وتعلبه وتحنطه وتغلق آفاقه، ولا سبيل لبعث الحركة فيه وتحريك سواكنه مجدداً إلا برد الاعتبار للممكن وبإدراك كل من التاريخ والعقل والمجتمع بوصفه بنية تفاوتية Structure différenticllc وبوصفه معماراً Edificeمتعدد الهيئات Instances ولا تكفي معه علاقة الانعكاس لتنظيم وحدة الهيئات فيما بين بعضها البعض.

على هذا النحو غدا، منذ «ماركس» و«نيتشه» مطلوباً، عند مجابهة تأويل معين للعالم وللوقائع، استكمال المعرفة بتعيين من وضع التأويل ومن ابتدع التفسير. إذ بات مقرراً أن «ليس ثمة وجود إلا لرؤية من زاوية معينة لمعرفة من منظور معين. وكلما كان لحالتنا العاطفية دور حيال شيء ما، كلما كانت لنا عينان، عينان متميزتان عن هذا الشيء وكانت الفكرة التي نكونها عن هذا الشيء أكمل، وكانت موضوعيتنا أكمل. إلغاء الإرادة بشكل عام وشطب الأهواء

(45) نيتشه: «أصل الأخلاق وفصلها» ترجمة: حسن قبيسي؛ منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ص 73.

برمتها على افتراض أن ذلك ممكن أصلاً: فكيف إذن؟ أفلا يكون في ذلك خصباً للذكاء والفطنة»[46].

إذن لم تعد الموضوعة تمهر بالحياد وإنما أصبحت تتوسل بضرب من المشاركة بل وبنوع انحياز ولون من ألوان الذاتية. ونلمس أثر هذا التحول الابستمولوجي واضحاً في البحوث الإنسانية عموماً وفي الاناسة الاجتماعية خصوصاً. وفي ذلك نقرأ لـ «ستراوس» قوله عنها «إنها تكاد تنفرد من بين سائر العلوم بأن تجعل من الذاتية الحميمة وسيلة للبرهان الموضوعي»[47]. وتحيل هذه الذاتية بنوع من المفارقة على ضرب من الموضوعية، وذلك لتحررها من وهم الاطلاقية وتخلصها من نعرات النرجسية وهو ما من شأنه أن يحبوها بجرأة ونزاهة تساعدانها على اقتحام الانفصال داخل ذاتها. وفي هذا السياق نورد رأي الأستاذ «عبد السلام بن عبد العالي» شاهداً على ضرورة انجاز تلك النقلة الابستمولوجية في مستوى إدراك الذات التراثية منها والمتشوف إليها، إذ يلاحظ «أن هذه المسألة ارتبطت دوماً بالبحث عن التاثيرات والاستمرارات. عن الاستقرار والدوام: دوام الأرض التي نحيا عليها واللغة التي نتكلمها والمدينة التي نعيش فيها والفكرة التي نعتقد حقيقتها. فنحن إذ نعتقد أن حاضرنا ينستند إلى ضرورات قارة ومقاصد عميقة، نلجأ إلى التراث لتقوية هذا الوهم بالخلود واثبات النحن

(46) نفس المصدر ص 117.

(47) كلود ليفي ستراوس: «حقل الاناسة» ترجمة: حسن قبيسي؛ ضمن كتاب مقالات في الاناسة، دار التنوير للطباعة والنشر الطبعة الاولى 1983. ص 79.

وحفظه. ومن هنا كان حديثنا دوماً عن تراث بصيغة المفرد بل وعن التراث بصيغة التعريف. ومن هنا أيضاً ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق، ولا تنظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنا. وربما أن الأوان لإقحام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث لا في صيغته المفردة بل في غناه وكثرته والإصغاء لأصواته المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود»[48]. ومن مظاهر سطوة هذا الوهم ما نعتقد أن القارىء قد لاحظه من غياب الوعي بالتجديد وعمل الإعادة والاستئناف الذي كان يضطلع به «علي عبد الرازق» بسبب من انسحاق أمام مقولة «الحقيقة» و«الغائية» وبسبب خاصة من تسليمه بوحدة الحقيقة بواحدية العقل والمعقول. فقد كان «علي عبد الرازق» يدرك جديده وكأنه قديم ولكن مطمور ومغمور في ثنايا الجهل والغفلة والأنانية.

ومن المقولات، التي غذت وتغذي هذا الوهم بالتواصل والتي نلمس أثرها عند شيخنا، تلك التي تصادر على قابلية العناصر للعزل وعلى أسبقية العناصر الزمانية والتكوينية Genetique على الكل، بحيث يغدو ممكناً القول باستمرار الكل ودوامه رغم ما يطرا من تغييرات على بعض العناصر، بل حتى التجديد لا يغدو عند التدقيق تجديداً بدقيق العبارة وإنما مجرد اصلاح ومحض رتق لفتق. والحق انه لا جديد على صعيد العناصر، وأن الجدة إما أن تشمل الكل وتصبغ المجموع والوحدة التأليفية بطابعها وإلا فلا جدة بعدها، فقط يمكن للعناصر أن تكتسي دلالة مستحدثة ما كانت لها

(48) عبد السلام بن عبد العالي: «هايدقار امام هيجل»، دار التنوير ص 14

من ذي قبل «فكلما نما المجموع الكلي بصورة جوهرية تبدل معنى كل عضو من الأعضاء»[49]. فلا بد مثلاً من أن نغير الحدس الكلي ونجعل من الرشد المدني مصادرة أولى وحقيقة أولى إلى حد تحولها إلى نقطة صفر للمعنى أو إلى دال عام لا يحتوي على المعنى بقدر ما يسبغ الدلالة، نقول إذن لا بد من هذه النقلة الشمولية لكي يصبح مصطلح الشورى يشير إلى حق المشاركة السياسية وإلى مقولة سيادة الشعب. أما وإن كانت مصادرتنا الأولى، «لا شيء مع الله» فإنه يغدو من نافل القول ملاحظتنا استعصاء مصطلح الشورى على كل دلالة مدنية واحتفاظه في المقابل بمضمون ورعي - تعبدي أبعد ما يكون عن المخاطرة والمسؤولية الشخصية والمدنية. كذلك نقول عن مصطلح «علم» مثلاً آخر، فشتان بين دلالة نفس المصطلح عند وروده في متن ديني - تقوي، وبين انخراطه في متن انسانوي. والغفلة عن هذه المسافة توردنا شناعات من مثل قراءتنا لقول «الغزالي» في خاتمة كتابه «معارج القدس»: «هذا ما أردنا أن نذكره في هذا الكتاب وقد كشفت الغطاء عن وجوه الأسرار المخزونة ورفعت الحجاب عن كنوز العلوم»[50]. فيذهب في ظننا بعد قراءة التصريح أن صاحبه عالم فذ. وقد كان صاحبه عالماً فذاً ولكن في وقت كان فيه هذا النعت يشير بالبنان إلى من أحاط علماً بالعلوم الشرعية أي «الفقيه».

أما اليوم فدلالته الحافة تعين حامليه بوصفهم صناع معرفة

---

(49) نيتشه: «أصل الأخلاق وفصلها» مصدر مذكور ص 73.

(50) أبو حامد الغزالي: «معارج القدس في معرفة أحوال النفس»، دار الآفاق الجديدة بيروت الطبقة الخامسة 1981 ص 180.

بشرية حول حقيقة الظواهر ونواميس عملها. ولعل غياب الحزم والوضوح على مستوى الحدس العام ليس سمة تميز علي عبد الرازق بقدر ما هي علامة من علامات محدودية مشروع الحداثة العربية ككل، وبقدر ما هي أحد أخطر العوائق التي حالت دون إعادة تشكيل العقل العربي الحديث تشكيلاً تام الجدة والحداثة.

لا بد إذن من هز الكوجيتو العربي وخلخلة أوهامه عن الشفافية والوضوح والتميز وإقلاق راحته وإيقاظه من سباته الخادع والطفلي، أي لا بد من الانفتاح على اللامفكر فيه L'impensé وعلى الكثرة التي يومىء إليها والتي إذ تلقي بظلالها على الشفاف تلفه بضرب من العتمة التي تذهب بكل وثوق دغمائي وبكل أحادية في الرؤيا وتبسيطية في التشخيص. لا مناص من التسليم بعدم كفاية المعقول لتحليل المعقول وتفسيره، ولا مندوحة من رد الاعتبار لما لم يعقل بعده، للجنون، أي لتلك القوى الأخرى المكنة والملتبسة والعائمة والمحيصية كاللاشعور النفسي واللامدرك المعرفي، و«المابينقال الانطولوجي»[51] وحثالة الشعب والهمج والقائمة تطول وكلها يمكن عدها في النهاية أسرار، أسرار الوجود وأسرار المعرفة وأسرار التاريخ. ولعله من حسن الطالع أن ينزع اليوم العقل ويتجرق أكثر فأكثر إلى معانقة لفيف الأسرار تلك، وأن كلفه ذلك ماهيته وقذف به في مجاهل التحولات الخيميائية Alchimique اللاهثة وراء اكسير الحياة

---

(51) وهو ما عبر عنه الغزالي بقوله:

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وخوارق التاريخ، بما يحمل على وضع الفكر في الجنون وليس الجنون في الفكر.

خسوف المعنى

إذن هي «ضيقة تلك السقيفة التي تسمى بالوعي البشري»[52]: وما الحقيقة التي يدّعي هذا الوعي اكتشافها بالمطابقة بينه وبين موضوع ما، إلا بعض مكره واعتسافه، وما حقيقة تلك الحقيقة إلا حزمة من المحددات التي تفرض على ذلك الوعي أن ينهج نهجاً بعينه في التفكير. هكذا ترانا مدعوين إلى مشاركة «بارت» ملاحظته بأن «معظم أشكال التحرير المزعومة سواء منها تحرير المجتمع أو الفن أو الجنس، كانت تعبر عن نفسها في شكل خطاب سلطة: كانت هذه الأشكال تتباهى بكونها كشفت ما كان مقموعاً ومسحوقاً دون أن تدرك ما كانت تعمل هي ذاتها على سحقه وقمعه»[53] لأمر كهذا اعتبر نيتشه ثورة عصر الأنوار محض تخريف. إنه «التخريف الذي ابتعد» «ذاتاً عارفة» ذاتاً محضاً لا إرداة لها ولا ألم ولا تخضع لزمان»[54].

فالذات التي ادعى عصر الأنوار تحريرها من السلطة اللامعقولة التي تمارسها القبيلة ومن أوهام الميتافيزيقا الخرقاء، ليست في آخر المطاف إلا هباءة لا متعينة بحكم كونيتها وعموميتها وشموليتها، ولم تكن إلا طاقة مضغوطة وجذور مجتثة وإرادة مخصية حين أرادت

---

(52) نيتشه: «أصل الأخلاق وفصلها»، مصدر مذكور ص 131.

(53) رولان بارت: «درس السيميولوجيا» ترجمة: ع. بن عبد العالي: دار توبقال للنشر ص 22 الطبعة الأولى 1986.

(54) نيتشه. «أصل الأخلاق وفصلها»، مصدر مذكور ص 117.

ان تتقوقع في شرنقة ذاتيتها، متلفعة بذرائــع الموضـوعية الممهـورة بـالحياد وبـالحقيقة المحيلـة على الـواقعية. وقـد كان من أثـر ذلـك التخريف سيادة تصور ذري للمجتمع وللتاريخ كـان من أثره تفتيت تلك الكيانات وتذريرها وتحويلها إلى وقـائع هـلامية، عمـادها فكـرة الإنسان الذات والفرد المنفرد، والمنعـزل ابتداء عن الجميـع والمنظم انتهاءمع الآخرين في علاقة محورهـا المصلحة المـرتكنة إلى قـاعدة التكـافؤ في التبادل. كـذا أصبحت تجربـة المشاركـة مجرد عـلاقة مشهدية ومحض خطة ذرائعية، حتى بـات مجرد التفكـير في مغادرة أسرار (أو قل سجن) الذات وشد الرحال نحو تجاويف الآخر ضربـاً من التهور والجرأة غير المحمودة العواقب.

عـلى هذا النحـو تم رفع الإنسـان إلى مـرتبـة المطلق وصـير إلى امتهان كل نموذج يعلو عليـه ويتجاوزه. ولم تخـلُ هذه العمليـة من بعض وجوه المفارقة من ذلك مثـلاً أن «هيجل» نفسـه، والمشهود لـه بريادتـه في التحوط من هــذا التوجـه والسعي إلى تلافيـه «من أجل انتــزاع النوع الإنسـاني من أسره في المحسوس والمبتـذل والفردي ومن أجل السمو بنظرة إلى النجوم»[55]، «إذ بدا له وكأن الناس وقد نسو الإلاهيات نسياناً مطبقاً باتوا كالدول على وشك أن يقنعوا بمـاء وتراب»[56]. «هيجل» هذا بالـذات هو الـذي يعرف الالـه فيقول «إن الرب ليس روحاً إلا بوصفه من يعرف ذاته ومعرفته لذاته هي بمثابة التصور الذي يحصل له عن ذاته من خلال الإنسان والمعرفـة التي

(55) هيقل «فينومولوجيا الروح» ترجمة: مصطفى صفوان: دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1981 ص 15.

(56) نفس المصدر.

تحصل للبشر عنه (عن الرب) هي تلك المعرفة التي تتقدم باطراد حتى تبلغ درجة المعرفة التي تحصل للإنسان عن ذاته في الرب»[57].

لا عجب إذن حين يسقط في يد زرادشت نيتشه حين يرى إلى تلك المدنية التي أفرزتها تلك التصورات الإنسانية فيكتشف مبلغ الإسفاف الذي بلغته ووطأة الضحالة التي تصمها: «إلى ماذا ترمز هذه المساكن؟ والحق إنها ليست من صنع روح جبارة تعلن ذاتها بما تصنع، ولعلها أخرجت من حقيبة طفل فيرجعها طفل آخر إلى مستودع الألاعيب... وشخص زرادشت ملياً ثم قال والحزن يهدج صوته: لقد أصبح كل شيء صغيراً فإنني حيثما أوجه أنظاري لا أرى غير أبواب خفضت أرتاجها فإذا شاء أمثالي أن يجتازوها تحتم عليهم أن ينحنوا.

أيطول بي الزمان حتى أعود إلى وطني حيث لا أرغم على الانحناء أمام كل صغير؟ قال هذا وأرسل نظراته تخترق الآفاق البعيدة وهو يدفع بزفرة الشوق العميق. وتمالك زرادشت نفسه فوقف يلقي خطابه عن الفضيلة المصغرة»[58].

إنه في كلمة زحف الإنسان المدجن، الإنسان الذي حاول أن يجد «معنى الحياة في الحصول على المتعة القصوى»[59] حتى «انك إذا

---

(57) HEGEL. «Encyclopedie» P. 564. RP. 305 .

(58) نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»: منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر بيروت 1974 ص 176.

(59) اريك فروم ص 21.

مـا تفرست في رجـال المدن لتشهـد لك نظـراتهم بـأنهم لا يـرون في الأرض شيئـاً يفضل مضـاجعة امـرأة. في أغـوار أرواحهم تـرسب الأقذار وأشقاهم من تمرغ عقله بأقذاره»[60].

لقد خسرت الحياة مع هذا الإنسان المستحدث طـابعها المسـاري Sa carctère initiatique ولم تعـد تنطـوي عـلى أي سر، وبـات مسلماً عنده «أن العالم لا يشكل كوناً Cosmus بالمعنى المخصوص للكلمـة، ولا وحدة حيـة مفصلة المعـالم. إن العالم عنـده ما هـو إلا إجمالي الاحتياطات المادية والطاقات الفيزيائية الموجودة على كوكبـه. والهم الأكبر عند الإنسان الحديث ألا يستنفـد موارده الاقتصـادية بطريقة رعناء»[61].

ويـدقق «روجيه غـارودي» نفس الظـاهرة فيقـول: «إن الإنسـان الواحد البعد الذي بـدا المذهب العقـلي السقراطي يـرسم خطوطـه الأولى يزداد تأكداً في مغامـرة عصر النهضة، وإن نقطـة تطبيق هذا المذهب العقلي هـي إرادة الـربح والسيطـرة التي تميز الـرأسمالـيـة الناشئة.

ومنذ ذلك الحين جاء بعد الدين الذي يبشر بالصبـر، دين ضمني قوامه تحريض الرغبة تحريضاً دائباً.

ونحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقـافة الغـربية وفي النمـو (الفاوستي) الـذي توحي بـه. وهذا

(60) نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»: مصدر مذكور ص 73.

(61) مـوسياإليـاد: «المقدس والـدنيوي» تـرجمة: نهـاد خياطـة: الطبعة الأولى 1987. العربي للطباعة والنشر والتوزيع: دمشق ص 89.

الانموذج (الفاوستي) قد ولد مما يسمى عصر النهضة الغربية التي لم تكن ظاهرة ثقافية وحسب، بل أيضاً مولد الرأسمالية والاستعمار المواكبين»[62]. مفاد ذلك أن حاصل ما انجزه فكر التنوير هو:

أ ـ تنمية الإحساس بالفردية بل بالاناوحدية وتأسيس حضارة العزلة عن المجموع وتمجيد التنافس بين الأشخاص وتدعيم الميل الامتلاكي عند الفرد واعتباره «نازعاً طبيعياً بفضله يصير الإنسان الطبيعي شخصاً»[63].

ب ـ احتقار الطبيعة واحتقار كل ما ليس من صنع الآلة احتقار الشعوب التي لا تصنع الآلات وهو ما ترتب عنه ضرب من تتجير Commercialisation للقيم ومن تأليل Mecanisation لنمط الحياة.

وغفلة «علي عبد الرازق» عن هذه المثالب هي السبب في خبو نار حماستنا لمشروعه النهضوي واحترازنا عليه نوع احتراز. ويحلو لنا في هذا المقام أن نتباين مع المسلك النفاحي والمتحامل الذي يسلكه «عصمت سيف الدولة» مع «علي عبد الرازق» حين يصرح: «بأن بعض الفصول حادة النبرة المناهضة للخلافة وبيان انعدام أساسها الديني وقطع علاقتها بالإسلام، وإرجاع كل ما أصاب الشعوب من هزائم وتخلف إليها، ربما يكون قد كتب لخدمة المجهود الحربي

---

(62) روجيه غارودي: «حوار الحضارات» ترجمة: الدكتور عادل العوا: منشورات عويدات. بيروت ـ باريس الطبعة الثانية 1982 ص 38.

(63) اريك فايل «هيجل والدولة» ترجمة: نخلة فريفر: التنوير 1986 ص 42.

للانكليز وحلفائهم في ميدان الدعاية»[64]. فمن منظورنا يبدو لنا «عصمت سيف الدولة» مشاركاً لـ «علي عبد الرازق» نفس موطىء القدم، إذ يقاسمه نفس العقل التماثلي ونفس المشروع الموسوم بالفردية والتقنوية والمركزية الثقافية. (فهل يعقل أن يتغير الحال ولا نتغير كما يظن عصمت؟) إننا على النقيض من ذلك، نشارك «هشام جعيط» دعوته وفي نفس الوقت إلى الحذر من الاغتراب في الآخر وإلى الاستسلام إلى إغراء التمركز على الذات. فعالمية «علي عبد الرازق» الساذجة ليس لها من مكافىء إلا إيمان «عصيمت سيف الدولة» بالخصوصية المستفحلة، إذ كلاهما يلغي التنوع ويمنع التركيب. وفي النهاية أين يكمن الفرق بين موقف من يسبح بجمد من إخترع العقلانية وبين من يتبجح ـ ما هم إن كانت دعيواه صادقة أم كاذبة ـ باختراعه لتلك العقلانية وبسبقه وريادته في مضمارها؟

«إن عقدة القضية تكمن فعلاً في معنى الكون ومغامرة الكائن»[65]. هكذا شخص «هشام جعيط» جوهر الأشكال ونحن نزعم أنه حدد بنفس الحركة ما فات كلاً من «علي عبد الرازق» و«عصمت سيف الدولة» (ونحن دائماً نذكرهما كنماذج لا كأفراد فحسب). ويشرح «هشام جعيط» رأيه فيقول: «واعتقادنا أن واحداً من أسباب ركود وفشل الفلسفة الغربية الحديثة منذ أن كان ديكارت، أنها طرحت منطلقها يعني الوعي كمكون أو مؤسس

(64) عصمت سيف الدولة: «عن العروبة والإسلام» دار المستقبل العربي: الطبعة الثانية القاهرة 1986 ص 256.

(65) هشام جعيط: «الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي» ترجمة: المنجي الصيادي؛ دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى 1984 ص 127. نفس المصدر ص 475.

العالم»[66]. وهو منطلق ينطلق منه خطاب كل من «عبد الرازق» و«عصمت سيف الدولة» وإن بطرق متباينة وبدرجات متفاوتة. كلاهما نظر للحضارة الغربية تلك النظرة الأخرى التي لم تفت «جعيط» ولكنه نظر إليها في نسبيتها إذ يقول في مكان آخر: «إن قيمة الثقافة الغربية تكمن في الالتقاء الناجح لمفهوم المطلق مع مفهوم الإنسان»[67]. ولكن ذلك النجاح لم يجاوز نصاب التقنية ولم يتوصل إلى استخدام الاقتضاء العقلي من أجل تحقيق تماسك الكائن. فقد خلخل عبد الرازق هذا التماسك حين نسبه Relativisé وشيأه Choisife كما ضمر ذاك التماسك واهتز مع «عصمت سيف الدولة» حين مركزه وجعله شأناً من شؤون الدولة الكليانية «فإذا كانت مهمة الدولة تجسيم الروحانيات، فإن هذه الروحانيات منشورة متنوعة متعددة وهي ليست بالضرورة تلك التي حددها الإسلام»[68].

وبسبب من انفتاحه على المتنوع والمختلف كان «جعيط» (وكذلك «أركون» وطائفة أخرى من المفكرين المعاصرين) من القدرة بحيث لا يغفل عن التسامح الذي وسم ما سمي بالجاهلية بميسمه. إذ لاحظ قائلاً: «بين أعداء النبي كان هناك حمقى وطامعون في السيادة لكن أغلبهم استنكر عمله دون تعصب»[69]. وغاية ما كانت تنتظره تلك الحقبة من الإسلام هو مضمون لفائضها الروحي أي

(66) نفس المصدر ص 128.

(67) هشام جعيط: «أوروبا والإسلام» ترجمة: طلال عتريسي: دار الحقيقة الطبعة الأولى 1980 ص 178.

(68) هشام جعيط: «الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي». مصدر مذكور ص 119.

(69) نفس المصدر ص 138.

مطلقاً يسبغ المعنى على مغامرتها التاريخية. ما أهون شأن ذلك المطلق إن كان ينكشف عن فرد يصادر على تفرده ومثبت على أملاكه وحبيس جسده الشخصي. لم يجانب إذن «أركون» الصواب حين يحاول تعليل هذا القصور النظري فيقول: «إن مسألة الخيال أو المخيال L'imaginaire لم تحتل بعد مكانتها التي تستحقها في وصف ودراسة تاريخ الفكر الإسلامي... إن الخيال، إذ يتلقى كل التصورات والدلالات الشغالة ذهنياً على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعية وليست من نمط عقلي منتظم - أقول إذ يتلقى ذلك - يبدو أكثر واقعية من الواقع لأنه يحرك الممارسات الفردية، و«الجماعية الحاسمة»[70]. ولذلك وجب أن تكون النهضة لا مجرد إحياء موجه لبعض الفصول الممتازة من الماضي بل كذلك اندفاع نحو المجهول ومخاطرة في إدخال الممكن. «إن التاريخ احتمال»[71] يجزم «جعيط» ويشرح فيقول: «المقصود طبعاً شيء من الاعتباطي والمحتمل والحادث التاريخي الذي لا يمكننا التفلت منه»[72].

مختصر القول لا بد من تحريك مناشط الكائن بتزويده بمزيد من مسوغات الفعل والمخاطرة وبحفزه على الإبداع وحثه على الرشد والتسامح، وهو ما يتطلب النجاح في تعيين الوسط العادل بين النرجسية واحتقار الذات وبين التهور والخوف.

---

(70) محمد اركون: «الفكر الإسلامي»: قراءة علمية ترجمة هاشم صالح: مركز الإنماء القومي 1987 ص 74 - 75.

(71) هشام جعيط: «الشخصية العربية - الإسلامية والمصير العربي» مصدر مذكور ص 106.

(72) هشام جعيط: «أوروبا والإسلام» - ص 198 مصدر مذكور.

وفي تقديرنا ليس أقدر من الفن على اكتناه هذا الوسط العادل، وذلك لبراءته من المشاريع السلطوية والنوايا الهيمنية ولتحرره من البعد الامتلاكي ولميله إلى تثمين الفعل والخلق والمحاولة، وهو ما دافع عنه أنشط دفاع حين قال ببراءة الصيرورة.

بيداغوجيا الحجاج

انبهر إذن «عبد الرازق»، مثل كثيرين قبله من الغرب ومن خارجه، بشعار المساواة الذي رفعته الثورة الفرنسية وأسسه عصر الأنوار قبل ذلك نظرياً: مساواة في الحق مساواة في الثورة مساواة في المعرفة. ومثله مثل رواد التنوير ومثل صناع الثورة الفرنسية، حمل «عبد الرازق» الاستبداد - معرفاً على النحو الذي ذكرنا آنفاً - تبعات كل أصناف اللامساواة اللامعقولة، وكذلك شأنه شأن المذكورين عوّل على الديمقراطية وعلى سيادة القانون واحترام الحريات العامة والشخصية من أجل ضمان وتعهد تلك المساواة. فلا قبل للإنسان بأن يغامر ويبدع في مجتمع يمن فيه الله بكل شيء. ولا إمكان للانغماس في العمل والاجتهاد في الانتاج حيث لا اطمئنان على الأملاك وعلى سلامة النفس بسبب من غياب الضمانات الدستورية لاحترام القانون ولقدرة الحكام على تطويع القانون وتسخيره لمصالحهم الشخصية كلما عنّ لهم ذلك.

الديمقراطية مأثرة الحداثة تلك هي إذن العقيدة التي عملت البرجوازية - بواسطة جمهرة المثقفين والفلاسفة والسياسيين... المتحالفين معها - على تكريسها حقيقة نهائية ومصادرة أولى وشعاراً مطلوباً. لكن التاريخ المعاصر - عبر فعلته الاجتماعيين Ses

Sujets historique ـ ما انفك يواجه هذه العقيدة بتسفيه مزدوج: الأول داخلي ويتحرك ضمن أفق المغامرة الحداثية وفي غضون التجربة الغربية ذاتها، والثاني يعتمل في فضاء خارجي عن التجربة الغربية وفي مجال مختلف أريد له أن يكون محيطياً.

على الصعيد الأول ومنذ سنة 1844 وخاصة منذ سنة 1870، بدأت ترتفع عالية زمجرة الطبقات العمالية، أن ما جدوى حرية سياسية تتخذ من اللامساواة الاجتماعية المجحفة خلفية وإطاراً لعملها؟ ومنذ ذلك الحين بدأ المثقف الحداثي يواجه حقيقة مشروعه ويدرك بوضوح متزايد مبلغ زيف حلم بالرفاه الكوني والشامل في ظل مشروع تقوده وتديره ذات متمركزة على ذاتها وتفتقد للأهداف الكبيرة مثل هذه الذات لا يمكن أن تنتج غير البؤس الاجتماعي والبؤس الثقافي والمعياري وليس عجباً أن تتواقت أعنف ثورة عمالية في أوروبا مع ظهور الانبجاسات الأولى للفلسفة الوضعية والتي تتسم بمحاولتها:

أولاً: مصالحة الذات الفردية مع محيطها الثقافي والاجتماعي دون مساس بما يمكن أن نعبر عنه بشكل غير دقيق فنقول قداستها.

ثانياً: البحث في نصاب السياسة عن سيادة عليا بدونها تغدو السلطة ثقيلة الوطأة وتفتقد للشرعية وللمسوغات بما يغري بالخروج المستمر عليها والرفض المستديم لها.

وقد ساعدت عائدات النهب الاستعماري الذي قامت به البرجوازية المتحولة إلى امبريالية، تحت ستار التحديث ونقل الحضارة، على تماسك هذا المشروع دون أن يعني ذلك التماسك

نجاحاً. فقد أنقذت وفي نفس الوقت تجارة البرجوازي من الكساد وحالة العامل الغربي من البؤس، بفضل الريع الاستعماري المستأصل من الفلاح والعامل الأهليين Indignès ومع ذلك لم ينجح المشروع الغربي في انقاذ نفسه أخلاقياً ولم يتوصل إلى تجاوز عوراته المعيارية كما بينا في الفصل السابق.

شتان إذن بين مشروع عصر الأنوار في بدايته، حين كان على مدى القرن الثامن عشر إصبع اتهام وتنديد بكل أشكال «الاستبداد» وقمع الحريات الفردية والعامة، وبينه في القرن الموالي حين غدا حمّال مشروع استعماري يرضي نهم مصاصي دماء البشر إلى الربح الوفير ويمتص غضب واحتجاج من سحقوا تحت وطأة الحرية التي لم تكن تعني سوى حرية استغلالهم من طرف رؤوس الأموال. واللوم الآخر الذي نوجهه لـ «علي عبد الرازق» ومن يذهب مذهبه، يطال غفلته عن هذه النقلة وعدم وقوفه عند مفعولاتها. ولعل غفلته هذه وثيقة الصلة بالغفلة الأخرى التي يشارك فيها سائر المسلمين الذين كما يذكر هشام جعيط «لم يدرسوا ظاهرة الحداثة عبر لغة **القطع** مع الماضي بل بلغة **توطيد العلاقة** لا بلغة **التقدم** بل بلغة **النهضة**، أي بالدرجة الأولى بلغة سحرية خرافية»[73]. في حين يلاحظ «محمد أركون» «أن نجاح العلمنة بدرجات متفاوتة في الأقطار الأوروبية قد حسم كامر واقع بواسطة القوى الاجتماعية من مثل الطبقة البورجوازية في الغرب ثم الثورة الماركسية - اللينينية التي مثلت ثورة البروليتاريه ضد طبقة

(73) هشام جعيط: «اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي - الإسلامي»، ورد بمجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 37 - ص 21.

الفلاحين والطوائف الدينية. أقول إنه (أي نجاح العلمنة) حسم عملياً بواسطة الصراع والقوة أكثر مما كان عبارة عن موقف فلسفي مقبول بالاجماع في كل قطر وبلد»[74].

ولعله انطلاقاً من مثل هذه الملاحظة أكد «ميشال فوكو» أنّ «النموذج (أو المنهج) الذي ينبغي أن نشير إليه ونستند عليه ليس هو نموذج اللغة والألسنيات أو العلامات، وإنما هو نموذج الحرب والمعركة أو نموذج التكتيك والاستراتيجية. إن التاريخية التي تحركنا وتحسم أمورنا في نهاية المطاف هي تاريخية حربية صراعية وليست لغوية السنية. **إنها تخص علاقات السيطرة لا علاقات المعنى.** ذلك أنه ليس للتاريخ من معنى، أقصد أنه ليس له من معنى محدد أو اتجاه واحد، على عكس ما تدعيه النبوءات الأخروية وغير الأخروية. ولكن هذا الكلام لا يعني أن التاريخ عبثي وغير متماسك بل العكس فللتاريخ معقوليته ويمكن تحليله أو فهمه حتى آخر ذرة فيه وذلك طبقاً لمعقولية الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات»[75].

وعلى ضوء هذا الاختيار المنهجي نتجرأ إلى القول إن مأزق فكر النهضة العربي في كل مراحله تعود أساساً إما إلى محاولة إنجاز مشروع مجتمعي في غياب فاعله التاريخي وهو ما يصدق على «علي عبد الرازق» الذي حاول الحداثة في غياب برجوازية نامية وقادرة على استنفاد السوق الوطنية وتأطيرها - أو السعي إلى إنجاز ذلك

(74) محمد اركون: «الفكر الإسلامي»: قراءة علمية. ص 163 مصدر مذكور.

(75) مجلة «L'Arc» عدد 70.

المشروع بواسطة فاعل غير موافق، وهو ما يصدق على شتى التصورات القومية، التي تستنهض البرجوازية الصغيرة، من أجل إنجاز ما أعجز البورجوازية. وسذاجة التصور الأول ولا تناغمه والسياق الاجتماعي والتاريخي كان أحد عوامل نجاح الخطة الثانية.

وفي هذا السياق نقرأ لهشام جعيط قوله: «والحقيقة البديهية إن الدولة الليبرالية الغربية هي الدولة البورجوازية كما أن الدولة الاجتماعية العربية هي دولة البورجوازية الصغرى»[76].

ويعتبر «نيكوس بولنزاس» دولة البورجوازية الصغيرة بالقياس إلى الدولة الليبرالية نظام استثناء: دولة البونابرتية والفاشية والنازية. والاستثناء جزء من القاعدة بل لعله احتياطيها وصمام أمنها إذ تواصل دولة الاستثناء ادعاء جمل ألوية الحداثة وصيانة كرامة الإنسان دون الاضطرار إلى مقاومة نزوعها إلى الانتشار اللامحدود في الحقل الاجتماعي.

وهنا نصل إلى بيت القصيد فما يجمع بين كل المشاريع النهضوية هو بخسها لدور المجتمع المدني وتعويلها على الدولة لإنجاز كل مشاريع التغيير وهو علة فشلها في استئصال ما يسميه «هشام جعيط» «ببنية الهيبة»[77]. وبالتالي عجزها في استئصال سمات الرعوية من شخصية العربي واستنبات ملامح المواطنة فيه والكرامة للإنسانية كل الإنسانية من وراء القصد.

(76) هشام جعيط: «الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي». ص 212 مصدر مذكور.

(77) نفس المصدر ص 179.